This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 3 9015 00391 577 7
University of Michigan – BUHR

SE TAIRE ET FAIRE

BD
112
.P87

QU'EST-CE QUE L'HOMME?

QU'EST-CE QUE DIEU?

Bruxelles. — Typ. A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, rue Royale, 3, impasse du Parc.

QU'EST-CE QUE L'HOMME ?

QU'EST-CE QUE DIEU?

SOLUTION SCIENTIFIQUE DU PROBLÈME RELIGIEUX

A-25

PAR

P. Paulin POULIN

Rationem, quo ea me cumque ducet, sequar.

Cic., Tusc., II, 5.

BRUXELLES ET LEIPZIG

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS

RUE ROYALE, 3, IMPASSE DU PARC

1862

Droits de traduction et de reproduction réservés

Vigrand Lake

Vignaud
1-20-1928

© 3-11-28 R.N.

PRÉFACE

« Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, » a dit un trop célèbre écrivain, et le succès de cette maxime a assez prouvé combien elle est conforme au sentiment général; elle n'est pas conforme au nôtre; nous protestons contre ces doctrines d'imposture et d'hypocrisie. Pour nous, l'ordre qui a peur de la vérité se pare d'un faux nom, et toute société est condamnée, qui se déclare intéressée au mensonge. — Quoi! direz-vous, un Dieu rémunérateur et vengeur et une autre vie où nous serions récompensés ou punis selon nos mérites ou nos démérites dans celle-ci, ne sont-ce pas là des idées, quelle qu'en puisse être l'inanité, particulièrement favorables à l'ordre? — Non, sans aucun doute, si elles sont absurdes; et dans ce cas la démonstration de leur absurdité, démonstration en apparence dangereuse pour la morale, peut réellement seule la baser solidement. C'est pourquoi, en suivant la raison, où qu'elle nous conduise — et ce ne peut être qu'au renversement de toutes les idées reçues en matière religieuse — nous nous flattons de faire une œuvre méritoire.

Pour nous, comme pour l'auteur du livre *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, la morale est indépendante de

429521

toute sanction divine; mais au lieu que, selon Proudhon, nous pouvons nous passer sans inconvénient de solution relativement à la question de l'existence de Dieu et à la question de l'existence de l'âme, notre doctrine, au contraire, est que ces deux questions doivent être avant tout résolues, et que c'est de leur solution que dépend entièrement la morale. Aussi longtemps, en effet, que ce qu'on nous enseigne de Dieu et de l'âme n'est pas démontré faux, ne peut-il pas être supposé vrai? et quoique notre conduite doive varier suivant le sentiment que nous aurons adopté, pouvons-nous être fondés à adopter tel sentiment plutôt que tel autre? Sur quoi, après avoir déclaré qu'on ne sait rien de Dieu et de l'âme, qu'on n'en peut rien nier ni rien affirmer, se fonde-t-on pour accuser la religion de fausser la morale? La religion qui fausserait la morale, c'est la religion démontrée mensonge ou illusion. Mais dans le cas où la religion serait, à notre insu, conforme à la vérité, ce que Proudhon reconnaît possible, comment se pourrait-il que la morale, basée sur cette vérité, fût une fausse morale?

J'entends bien que, si l'on prétend se passer de la solution des questions métaphysiques, c'est parce qu'on les déclare insolubles. Mais, encore une fois, on ne fait pas attention que, dans l'hypothèse de cette insolubilité, la morale flotte à jamais incertaine, sans qu'il puisse être question de lui chercher où que ce soit un fondement. Cela seul ne devait-il pas nous empêcher de désespérer de la découverte de la vérité? Et en effet, les solutions qu'on déclare introuvables sont toutes trouvées. Collins (1) les a déjà offertes au public, qui n'y a pas pris garde. Les exposer ici sous un jour nouveau, en réformant les conséquences qu'en a faussement tirées leur

(1) L'auteur de la *Science sociale*.

auteur, telle est la double tâche que nous nous sommes imposée; et cette tâche, nous l'accomplirons, avec et contre Collins, de manière à mettre notre pensée à la portée de tous; c'est un flambeau à la main que nous allons marcher dans les prétendues ténèbres de la métaphysique, promettant de tout éclairer devant ceux qui voudront nous suivre, à la seule condition qu'ils veuillent bien tenir les yeux ouverts. Mais combien est-il d'hommes capables d'un pareil effort, quand les choses qu'on leur montre sont autres que celles qu'ils désireraient voir?

Vous connaissez l'histoire de ce fou d'Athènes, dont la manie était de se donner la propriété de tous les vaisseaux qu'il voyait entrer dans le port. Guéri enfin de sa folie, grâce à la sollicitude de sa famille, il trouva qu'on lui avait rendu un mauvais service, puisque l'on n'avait pu lui faire recouvrer sa raison sans lui enlever une illusion où il trouvait son bonheur. Ce fou est l'image fidèle des croyants (1), lesquels ne le sont que parce qu'il leur est agréable de l'être. Aussi ne discutent-ils pas avec leurs adversaires; ils se bornent à les plaindre : De quelle douceur, disent-ils, de quelle consolation vous vous privez! etc., etc. Il faut que les choses soient d'une certaine manière, uniquement parce qu'il leur déplairait qu'elles fussent autrement. Comment donc les amènerait-on sur le terrain de la discussion? Il leur importe bien que la vérité soit ici ou là! leur affaire, c'est d'être heureux. Or, les éclairer, c'est leur rendre le

(1) Le mot croyance ne devrait désigner qu'une espèce de maladie. On dirait d'un homme qu'il est atteint de croyance, comme on dit qu'il est atteint d'hypocondrie ou d'aliénation mentale. Pour les gens bien portants de corps et d'esprit, le mot croire n'a pas de sens. On sait ou on ne sait pas, et quand on ne sait pas, au lieu de croire ou de ne pas croire, on suspend son jugement, jusqu'à ce que l'on ait appris.

mauvais service qu'on rendit au fou d'Athènes, c'est les exproprier, c'est les ruiner.

A coup sûr, si c'est la crainte qui a fait les premiers dieux dans l'univers, l'espérance a singulièrement contribué à perpétuer leur empire. La recette pour se procurer la douceur de croire est d'ailleurs connue : fermer les yeux de son intelligence, suivre les menues pratiques du culte, prendre de l'eau bénite, s'agenouiller, marmotter des prières, etc., *s'abêtir* enfin, selon le mot de Pascal : tel est le régime à suivre pour savourer dès ce monde les joies du paradis.

Le premier obstacle à l'intronisation de la vérité, c'est l'amour des illusions; le second, la servilité des esprits, d'où naît la puissance de l'usage et de la tradition! Est-il pour la plupart des hommes un crime plus irrémissible que de ne pas penser et faire comme tout le monde? Pour ne rien dire de tant de gens qu'on voit aussi exacts à bien prier que les fidèles les plus fervents, sans s'être jamais demandé s'ils croyaient ou ne croyaient pas, le nombre est-il grand des incrédules qui manquent ostensiblement à certaines pratiques religieuses, comme à faire abstinence le vendredi saint ou à entendre la messe le jour de Pâques, et ne crussent, en y manquant, commettre une haute inconvenance, comme serait celle de ne pas mettre un crêpe à son chapeau, après avoir *perdu* un proche, dont il est pourtant notoire qu'on a appelé la mort de tous ses vœux? La religion est pour le vulgaire un héritage qu'on ne saurait honnêtement répudier : de là cette maxime sublime, qu'il faut suivre la religion de ses pères. En vain objecterait-on qu'il est une foule d'institutions dont nous nous applaudissons d'être débarrassés, quoiqu'elles aient été les institutions de nos pères. La voix de l'intérêt ne contrariant pas son penchant, le peuple reste inébranlablement attaché à la *foi de ses pères*.

Quels puissants auxiliaires encore la religion ne trouve-t-elle pas dans le sentiment poétique et l'amour de l'art!

Les monuments majestueux, aux gigantesques proportions si bien calculées pour nous faire sentir notre néant; ces superbes cathédrales aux piliers aériens, aux profondes nefs, aux voûtes sonores, où tout est recueillement et mystère, la musique céleste de l'orgue aux voix de séraphins, les admirables tableaux d'église empreints d'un caractère si calme et si suave, les touchantes cérémonies du culte liées aux époques les plus douces du temps de notre enfance; les grandes processions qu'on a été si heureux de suivre : processions des rogations au milieu des champs et dans les sentiers bordés de haies; processions de la Fête-Dieu, sur la terre jonchée de fleurs, et devant les brillants reposoirs et les maisons tendues de draps blancs ornés de bouquets; la voix argentine des cloches si propre à évoquer tant de doux souvenirs, et qu'on n'entendra plus, loin de la terre natale sans se sentir attendri jusqu'aux larmes, etc., etc. Voilà les liens qui attachent à la religion une foule de natures tendres et poétiques, et d'artistes de profession : plus de culte, partant plus de belles cathédrales, plus de tableaux d'église, plus de musique religieuse, etc. Ce qu'ils tiennent à conserver dans la religion et dans le régime qui leur semble être sa condition d'existence, c'est une source féconde de sentiments et d'inspirations poétiques. L'antagonisme supposé du sentiment religieux et du sentiment révolutionnaire a toujours donné pour ennemis à la révolution les poètes et les artistes. — Ah! messieurs,

Que d'elle faussement vous prenez de l'ombrage.

Je sais qu'il est dans le programme du parti de la révolution d'être hostile au pape et au clergé, de se moquer

des mystères et des miracles. Mais pour tous ces prétendus impies, Dieu n'est-il pas toujours Dieu, et Jésus-Christ, son prophète? Et remarquez-vous qu'une fois au pouvoir, le parti révolutionnaire se montre moins ami de la religion que le parti conservateur? La religion qu'on méprise, c'est la religion de ses adversaires triomphants. Le chansonnier Béranger raillait impitoyablement le Dieu des Bourbons, mais avec quelle humilité il s'inclinait devant le Dieu de l'empereur Napoléon Ier! Autant il paraissait ridicule à l'illustre poète que les Bourbons se dissent rois par la grâce de Dieu, autant il trouvait naturel qu'on fît intervenir Dieu dans toutes les affaires de son empereur. Écoutez :

. . . . . .
Tous les cœurs étaient contents;
On admirait son cortége.
On s'écriait : Quel beau temps!
Le *ciel* toujours le protége.
Son sourire était bien doux;
D'un fils *Dieu* le rendait père.
. . . . . .

Ainsi, d'après le personnage que Béranger met en scène, et qu'il est loin de vouloir ridiculiser, Dieu n'est occupé que des intérêts de l'empire : c'est Dieu qui, dans l'intérêt dynastique de Napoléon Ier, lui a donné un enfant du sexe masculin, et c'est encore Dieu qui fait du beau temps tout exprès pour le baptême de cet enfant, comme pour toutes les fêtes du grand empereur. Ailleurs, c'est un guerrier qui *verse* des *pleurs* sur le vieux drapeau de l'empire, et dont le bon Dieu, ému d'un spectacle si touchant, ne refusera pas *d'entendre la prière*. Or comme a fait le buonapartiste Béranger, ainsi font nos farouches révolutionnaires : ridicule et méprisable lorsqu'elle protége la monarchie, la religion devient pour eux respectable et sainte, dès que c'est la république

qui se place sous son égide, et ils s'empressent de lui faire bénir leurs arbres de la liberté. En définitive, aucun parti ne songe à divorcer avec la religion; aucun parti ne juge prudent d'ôter au peuple ce frein salutaire.

Je ne verrais d'ennemi à la religion, que la science dont les découvertes ont fort dérangé la terre et le ciel de la Genèse. Mais outre que la religion, qui plie et ne rompt pas, sait par d'habiles interprétations accommoder ses textes aux progrès de la science, les savants de leur côté, moins soucieux de la propagation de la vérité que de la conservation de leurs positions officielles, ont la précaution de nous montrer dans la religion et dans la science deux champs distincts de l'intelligence, en déclarant la vérité de la première indépendante des découvertes de la seconde, ce qui équivaut à dire : que, lorsque la science dit noir, pendant que la religion dit blanc, la religion a raison et la science n'a pas tort; en d'autres termes : qu'une proposition religieuse et une proposition scientifique peuvent se contrecarrer, sans cesser d'être vraies l'une et l'autre; en d'autres termes encore : qu'il y a deux espèces de vérité et qu'il faut toujours respecter la vérité de la religion, lors même que la vérité de la science lui est contraire. Moyennant ce léger tribut d'absurdités payé aux nécessités de la politique, on n'est pas exposé au sort de Galilée, et l'on trouve dans la culture des sciences : honneur, profit et repos. Y a-t-il assez de boue dans les ruisseaux....?

Voilà comment l'égoïsme et la raison d'État joints à toutes les lâchetés de cœur et à toutes les faiblesses d'esprit, forment autour de la religion une enceinte fortifiée, d'où elle brave les attaques de la raison. Est-ce vainement encore que nous allons faire jouer contre elle toute l'artillerie de la logique et du bon sens?

PREMIÈRE PARTIE

—

QU'EST-CE QUE DIEU

—

AVANT-PROPOS

Ce qui jusqu'à présent a eu cours sous le nom de philosophie, ce qui est généralement reçu comme le *nec plus ultra* du libre penser, c'est le ridicule et grossier matérialismo-anthropomorphisme de Voltaire. Fort de cette autorité, on laisse à la foule, *aux servantes* et *aux laquais*, comme eût dit le maître, les espérances d'outre tombe et l'on se pique de n'être qu'un phénomène comme les arbres de son jardin, ou les serins de sa volière; mais autant on a fait bon marché de son âme, autant on tient à son Dieu. Nos esprits forts ne sont pas assez forts pour oser se brouiller avec le ciel. Donc en lui déclarant la guerre, nous avons contre nous, le monde entier : philosophes et dévots.

Mais l'espèce de folie que nous signalons n'est-elle pas un rêve de notre misanthropie?

— Voltaire était matérialiste; personne n'en doute. S'il se trouve toutefois quelqu'un qui nous demande des preuves, nous le renverrons, pour les ramasser à pleines mains, aux écrits de Voltaire, qui sont sans doute l'expression exacte de

sa pensée : à sa correspondance intime avec ses familiers. « Il y a, dit-il quelque part au père Menou, une tragédie anglaise qui finit ainsi : Mets de l'argent dans tes poches et moque-toi du reste. Si ce n'est pas fort tragique, c'est au moins fort sensé. » — « Il est certain, dit encore Voltaire au grand Frédéric, son royal correspondant, qu'un lion mort ne vaut pas un chien en vie; qu'il faut jouir et que tout le reste n'est que folie, » etc., etc.

La correspondance de Voltaire est pleine d'épanchements de cette moralité, conséquences toutes naturelles d'une doctrine, d'après laquelle ce qui nous fait sentir est aussi ce qui fait croître les fleurs et les fruits.

Or le matérialiste Voltaire était théiste décidé, et trouvait même mauvais qu'on ne partageât pas sur ce point son sentiment. Aussi détestait-il le livre de Spinoza, qu'il appelait le *plus dangereux*, le *plus pernicieux de tous les livres*, et la seule considération qui l'eût empêché de brûler le philosophe hollandais, c'est que le livre de celui-ci ne changerait certainement pas la face du monde. Pourquoi alors l'appelle-t-il le plus dangereux, le plus pernicieux de tous les livres? Remarquons aussi, en passant, que le meilleur argument que trouve Voltaire en faveur de la liberté de l'imprimerie, c'est de la déclarer bonne à rien et de nier l'influence des livres sur la société. N'êtes-vous pas émerveillé de cette netteté de judiciaire et de cette puissance de logique du prince de nos philosophes?

Il faut un Dieu à Voltaire, mais un Dieu constitutionnel, dont on ait le droit de contrôler les actes et le gouvernement. Et ce droit, il en use quant à lui, tout à son aise. C'est ainsi qu'en 1775, Voltaire demande raison à la Providence du tremblement de terre, qui vient de détruire la ville de Lisbonne, se plaignant qu'il y ait des tremblements de terre dans les villes, dont ils font périr les habitants par milliers, et non pas exclusivement dans les déserts, où ils ne feraient de mal à personne; comme si, selon la remarque de Rousseau, dès qu'un homme a bâti quelque part une maison,

l'emplacement de cette maison devait être aussitôt soustrait aux lois de la nature.

Les griefs de Voltaire contre la Providence sont sans nombre. Mais nous en citerons un fort curieux, qui lui tenait particulièrement au cœur et par lequel on pourra juger de la valeur de tous les autres, dont nous serons ainsi dispensés de parler : c'est l'existence du mal, qui « empoisonne la vie dans ses sources. » Le premier venu se serait dit : que le tout valant bien la partie, et les organes génitaux d'un homme n'étant pas sans doute plus précieux que sa personne tout entière, les maladies et les accidents qui tuent les hommes sont pour le moins aussi fâcheux, par rapport à la reproduction de l'espèce, que ceux qui attaquent les organes de la génération seulement, et encore souvent sans les mettre pour toujours hors de service; qu'il est d'ailleurs beaucoup de maladies contagieuses, et transmissibles par le sang, comme la syphilis, et que par conséquent à moins de demander compte à la Providence de toutes les maladies qui nous affligent et des lois en vertu desquelles elles se communiquent et se propagent, il n'y a pas plus lieu de chercher la raison du mal syphilique, que celle de tout autre mal. Il a paru plus philosophique à Voltaire de déclamer contre le mal, « qui empoisonne la vie dans ses sources. »

Tant y a que, censeur rigide de son Dieu, Voltaire se serait volontiers écrié à chaque instant, comme l'homme de la fable :

> C'est dommage, Garo, que tu n'es pas entré
> Au conseil de celui que prêche ton curé !

C'est plaisir d'ailleurs de voir comme, chez notre philosophe, matérialisme et anthropomorphisme vont bien de compagnie : c'est même sur celui-ci qu'il fonde celui-là, sous prétexte qu'il y aurait témérité à nier que Dieu pût, en vertu de sa toute-puissance, faire la matière pensante. « Insulterez-vous à Locke, dit-il, parce qu'il croit Dieu assez puissant, pour donner, s'il le veut, la pensée à la

matière? Ne croyez-vous pas, que Dieu qui a tout créé, peut rendre cette matière et le don de penser éternels?... Qu'ainsi le sentiment de Locke est respectueux pour la divinité, sans être dangereux pour les hommes?... » ce qui certainement n'empêchait pas Voltaire de trouver fort plaisant qu'on attribuât à Dieu le pouvoir de faire un bâton sans deux bouts!

Et comme a parlé Voltaire, ainsi parle tout ce qui prétend être au dessus des erreurs populaires : l'esprit de Voltaire est le moule où s'est informée toute l'élite intellectuelle de notre temps. Certes les voltairiens se moquent de nous quand ils se flattent de délivrer l'humanité de la servitude de son ignorance, de ses préjugés et de sa sottise. Pour ouvrir la voie à ceux qui poursuivraient réellement ce but, nos premiers arguments seront précisément contre cette royauté céleste, dont Voltaire, au nom de l'intérêt social, s'était déclaré le champion.

CHAPITRE I

—

QU'IL FAUT OPTER ENTRE L'EXISTENCE DE DIEU ET LA LIBERTÉ DE L'HOMME — PAS DE DIEU OU PAS D'HOMMES

Imaginons-nous le monde avec les lois que nous y admirons, peuplé uniquement de minéraux ; dans cette hypothèse, l'existence du monde est absurde. Imaginons-le uniquement peuplé de végétaux, son existence est encore absurde ; mettons-y des animaux de toute espèce, moins l'homme, l'absurdité ne cesse pas ; car les animaux soumis aux lois d'un inflexible instinct, sans libre arbitre, sans conscience d'eux-mêmes, n'ont pas de valeur propre et ne peuvent avoir qu'une existence subordonnée ; ils ne sauraient donc être conçus comme habitants uniques du monde. La raison d'être du monde physique, c'est l'existence d'un monde moral ; il faut qu'il soit un théâtre d'action, une lice ouverte au vice et à la vertu. Donc sa population est nécessairement d'êtres pensants, d'êtres libres, d'êtres actifs.

Or par quelle étrange aberration s'obstine-t-on à faire de l'existence de Dieu, la condition essentielle du monde moral, dont elle est la négation ? D'où vient que c'est un effet ordinaire du lyrisme auquel on s'abandonne en parlant de Dieu, que de s'anéantir devant sa majesté, pour lui rendre hommage. « Quand j'entends dire, s'écrie Rousseau, que mon âme est spirituelle et que Dieu est un esprit, je m'indigne contre cet avilissement de l'essence divine, comme si Dieu et mon âme étaient de même nature (il paraît que Rousseau

concevait des esprits, des immatérialités de natures différentes!), comme si Dieu n'était pas le seul être absolu, le seul vraiment actif, sentant (un pur esprit!), pensant, voulant par lui-même, et duquel nous tenons la pensée, le sentiment, l'activité, la volonté, la liberté! Nous ne sommes libres que parce que Dieu veut que nous le soyons. » Que vous semble de cette métaphysique ? Dieu seul, selon Rousseau, est *vraiment* actif. Donc notre activité, l'activité que nous tenons de Dieu n'est pas l'activité vraie, mais seulement une activité apparente. Et quand Rousseau ajoute que nous ne sommes libres, que parce que Dieu veut que nous le soyons, n'est-ce pas, comme s'il disait, que des marionnettes dansent librement, quand nous les faisons danser? Cependant tout en reconnaissant, malgrélui, l'incompatibilité de la liberté de l'homme et de l'existence de Dieu, Rousseau reste attaché à Dieu et serait mort mille fois, plutôt que de renier Dieu. Pourquoi? Aurait-il pu le dire? Et personne pourrait-il répondre à sa place?

C'est en vain que la théologie elle-même s'est crue obligée à faire de l'accord de la prescience de Dieu et de la liberté de l'homme un article de foi; les plus incrédules acceptent l'article de foi, et l'idée de Dieu reste inébranlable.

Mais l'incompatibilité de l'existence de Dieu et de la liberté de l'homme, qui frappe si peu, quand on ne considère Dieu que comme ordonnateur, deviendra nous l'espérons, plus sensible, si l'on envisage Dieu, comme créateur, comme *faiseur*. Comment accueilleriez-vous quelqu'un qui prétendrait avoir vu une horloge libre, une horloge ayant volonté, intelligence? En lui riant au nez. C'est que vous comprenez que, quelle que soit la complexité d'une machine, cette complexité ne peut jamais devenir liberté; qu'ainsi la plus merveilleuse horloge ne saurait indiquer l'heure volontairement, être libre de l'indiquer ou de ne pas l'indiquer, mais doit nécessairement, dans son admirable fonctionnement, n'aller qu'à la fin pour laquelle elle a été faite. Tout ce qui est fait, dit Colins, est nécessairement machine, et

machine et liberté sont des idées qui s'excluent. Vous dites que l'homme a été créé, qu'il est l'ouvrage d'un fabricateur souverain. Donc il n'est qu'une machine, qu'un automate et toutes ses prétendues actions ne sont qu'un fonctionnement. Avec un dieu horloger, nous ne sommes que des horloges.

N'est-ce pas pitié d'entendre dire tous les jours à de prétendus philosophes, que Dieu a *fait* l'homme *libre?* Une proposition si monstrueuse, un pareil accouplement d'idées contradictoires n'a rien qui les émeuve; ils disent que Dieu a donné à l'homme la raison, l'intelligence, etc., absolument comme ils diraient que Dieu nous a donné une serinette ou un orgue de Barbarie. Qu'est-ce en effet que la raison, si c'est une chose qui se donne, sinon un orgue de Barbarie ou une serinette? et que sommes-nous autre chose alors que les boîtes de ces instruments, dont Dieu tourne la manivelle?

Pour être *vraiment* actifs, comme s'exprime Rousseau, il faut qu'il n'y ait pas d'être d'où nous dépendions, c'est ce qu'impliquent ses propres paroles; et comme il n'y a pas deux espèces d'activité, une activité vraie et une activité fausse, mais seulement activité ou absence d'activité, nous ne sommes actifs qu'à la condition qu'il n'y ait pas de Dieu.

La condition de la liberté, c'est une existence éternelle, absolue, indépendante, telle qu'on imagine l'esprit Dieu, mais moyennant union de ce tesprit éternel, absolu, indépendant, à quelque chose de temporel, de relatif, de dépendant. Cela s'éclaircira bientôt. Tenons-nous pour le moment à cette vérité si frappante : que tout ce qui est *fait* est nécessairement machine.

Dieu créateur, s'il pouvait être, serait seul libre, et ses créatures ne seraient que des serinettes. Une fois Dieu admis, tout ce qui peut être dit à sa louange est une négation implicite du libre arbitre de l'homme. Ou il n'y a pas d'axiome et il faut recuser l'autorité de la raison, ce qui est contradictoire, ou la liberté de l'homme, dans l'hypothèse de la création, n'est pas une chose incompréhensible, un mys-

tère, mais une très intelligible contradiction, une claire et palpable absurdité. Liberté humaine et création de l'homme, sont choses qui s'excluent, comme cercle et quarré.

Pour que Dieu soit quelque chose, il faut que nous ne soyons rien, et réciproquement, il faut que Dieu ne soit rien, pour que nous soyons quelque chose. Si Dieu est, il n'y a que des hommes apparents. S'il y a des hommes réels, il n'y a pas de Dieu. Dieu et l'homme s'excluent.

Voyez dans quelles contradictions singulières nous jette l'idée de Dieu : c'est pour glorifier Dieu, que nous sacrifions la liberté humaine, et par ce sacrifice nous anéantissons jusqu'à Dieu lui-même. Dieu, en effet, n'a de raison d'être que comme créateur, et Dieu ne peut être conçu que comme un être raisonnable. Or, le monde qu'il conviendrait qui fût l'ouvrage de Dieu, ce serait un monde d'êtres libres, lequel ne peut être un ouvrage, et le seul monde qui pût être un ouvrage, se serait un monde d'automates, lequel serait indigne d'un être raisonnable, indigne de Dieu.

En d'autres termes, et encore une fois : ou l'homme a été créé et alors il n'est qu'une machine, et son créateur, un fou ; ou il est un être libre, actif, et alors il n'a pas été créé, auquel cas Dieu n'est qu'un fantôme.

Le premier obstacle à l'existence d'un monde moral, c'est Dieu, et par cela seul la non existence de Dieu devrait se trouver démontrée. Mais que d'absurdités n'entasse-t-on pas l'une sur l'autre ! avec quelle opiniâtreté ne lutte-t-on pas contre sa raison, pour n'être qu'un automate et avoir un maître à adorer !

CHAPITRE II

—

QUE TOUT THÉISME EST ANTHROPOMORPHISME

—

Définitions

Le mot panthéisme, lequel signifie que tout ce qui est, est Dieu, ou que Dieu n'est que l'universalité des êtres existants, n'a évidemment aucun sens ; ce n'est qu'une négation déguisée de Dieu. On a donc eu raison de qualifier le panthéisme, un athéisme poltron.

J'entends par Dieu, un être existant en dehors de l'univers, auteur, conservateur et régulateur de cet univers. Or Dieu étant ainsi entendu, et il ne peut l'être autrement, je dis que le théisme est toujours de l'anthropomorphisme.

L'anthropomorphisme, il est vrai, dans l'acception vulgaire du mot, est l'erreur qui consiste à se représenter Dieu sous une forme humaine, avec une tête, des pieds, des mains, etc., en un mot avec un organisme semblable à celui de l'homme ; mais en attendant que la triple question soit résolue : si le sentiment et l'intelligence résultent de l'organisme seul, ou s'ils ont pour condition l'union d'un organisme à un principe immatériel, ou si le principe immatériel sent et pense par lui-même : ce que nous pouvons toujours dire, c'est que le sentiment et l'intelligence étant ce qui constitue l'homme, étant l'essence de l'homme, nous ne pouvons ni donner à Dieu sentiment et intelligence, sans en faire un homme, sans être anthropomorphiste, ni refuser à Dieu sentiment et intelli-

gence, sans l'anéantir. Et nous verrons plus tard que les plus stupides des anthropomorphistes ne sont pas ceux qu'on pense.

Comme qu'on s'y prenne pour définir Dieu, auteur de l'univers, on ne définira jamais que l'essence d'un homme. Et tout raisonnement tendant à désanthropomorphiser Dieu, n'aboutira jamais qu'à quelque chose comme le panthéisme, c'est à dire, à une négation implicite et hypocrite de Dieu.

Dieu est personnel ou il n'est pas. Or, un Dieu personnel, c'est quelqu'un, et quelqu'un c'est nécessairement un homme.

§ 1. *Que les attributs de Dieu, quelque extension qu'on leur donne, sont nécessairement les attributs de l'humanité.*

Nous avons beau enfler les épithètes que nous appliquons à Dieu et les flanquer des plus majestueux adverbes, tels que infiniment, souverainement, nous n'exprimons jamais que des qualités humaines; et il faut peu de réflexion pour comprendre tout ce qu'il y aurait d'inqualifiable folie à essayer de donner à Dieu d'autres attributs, que ceux de l'humanité. Comment aurions-nous l'idée de qualités autres, que celles qui conviennent à l'homme? Nous les créerions donc? Pouvons-nous créer? Le philosophe théiste se moque du Dieu de la multitude, du Dieu des chrétiens, par exemple. Mais si le Dieu des dévots est colère, jaloux, vindicatif comme les dévots, le Dieu des philosophes n'est-il pas raisonnable, sage, juste et bon, comme l'est ou, pour ne pas mentir, comme doit l'être un philosophe? Et dans un cas, comme dans l'autre, n'est-ce pas toujours un homme? Je veux qu'il soit tout ce que nous venons de dire, — infiniment, souverainement; par conséquent, souverainement sage, souverainement juste, souverainement bon, ou toute sagesse, toute justice, toute bonté, etc. Encore ne sont-ce là que des qualités humaines. Il y a des hommes sages, justes, bons, sans quoi nous ne saurions ce que c'est que

sagesse, justice, bonté; et ces qualités, pour être bornées dans l'homme, n'en sont pas moins de même nature qu'elles seraient en Dieu, où nous les disons sans bornes. Comme quelques gouttes d'eau sont de l'eau, comme une rivière est de l'eau, tout de même une petite dose de sagesse, de justice, de bonté, est de la sagesse, de la justice, de la bonté; aussi bien qu'à une immense dose des mêmes choses. Donc Dieu, suprême intelligence, serait intelligent de la même manière que l'homme, intelligence bornée, et l'intelligence d'un chien, si un chien avait de l'intelligence, serait de la même espèce que l'intelligence de l'homme et l'intelligence de Dieu. Quelques efforts enfin que vous fassiez pour prendre une juste idée de Dieu, la différence que vous trouverez entre lui et l'homme ne sera jamais que de degré et non d'espèce. Jamais vous ne vous représenterez qu'un homme au dessus des autres hommes. Soit donc que, chrétien humble et soumis, vous adoriez le Dieu jaloux et vindicatif, qui venge les fautes des pères sur les enfants jusqu'à la troisième génération, le Dieu imprévoyant qui, indigné des vices de sa créature, se repent d'être créateur, soit que vous piquant de philosophie, vous ne reconnaissiez qu'un Dieu infiniment sage, infiniment juste, infiniment bon, ce ne sont jamais que des passions ou des vertus humaines, que des sentiments humains que vous prêtez à Dieu. Le Dieu colère des chrétiens est colère comme un homme, et le Dieu sage des philosophes est sage encore comme un homme; que si vous prétendez attribuer à votre Dieu une sagesse, une justice, une bonté spécifiquement autres que celles de l'homme, alors vous ne savez plus ce que vous dites, puisque la seule sagesse, la seule justice, la seule bonté dont vous ayez l'idée, sont la sagesse, la justice et la bonté humaine. Dieu seul, s'il existait et qu'il fût d'une autre nature que nous, pourrait savoir ce qu'il est, et avoir une idée de lui-même. Nous ne pouvons, nous, ne trouver qu'en nous l'image de Dieu et les éléments dont nous le formons. Nous ne pouvons donner de qualités à Dieu, que nos propres qualités.

J'adjure tout théiste d'être sincère et de nous dévoiler le secret de son cœur dans ses moments de ferveur religieuse : qu'accablé sous le poids d'une félicité ineffable, il s'élève dans un élan d'amour et de reconnaissance enthousiastes vers celui à qui il croit tout devoir et à qui il est heureux de tout rapporter, ou que malheureux, méconnu, persécuté, victime des préjugés et des vices d'une société abrutie et dégradée, il cherche au ciel un témoin de ses douleurs imméritées, n'est-ce pas toujours à un caractère d'homme qu'il s'adresse? Ce cœur qu'il croit sensible aux témoignages de reconnaissance des heureux ou ému de pitié pour les opprimés, n'est-ce pas un cœur d'homme? Cet esprit droit à qui il appelle de l'aberration de ses contemporains, n'est-ce pas un esprit d'homme? Ce juge, à qui il confie sa vengeance, n'a-t-il pas la passion de la justice et la haine du mal, comme un homme? Pourquoi enfin aime-t-il Dieu, sinon pour les sentiments qu'il lui suppose? Et quels sont ces sentiments, sinon des sentiments humains?

Qu'il avoue tout : a-t-il jamais invoqué Dieu sans voir flotter dans l'espace quelque chose comme une forme humaine?

§ 2. *Que l'exagération des qualités humaines, dont on fait les attributs de Dieu, non seulement les rend incompatibles l'un avec l'autre, mais les rend impossibles.*

1. La Justice consiste à traiter chacun selon ses mérites; il n'y a justice que là où la récompense et le châtiment sont appliqués dans une juste proportion au bien et au mal accomplis. Mais à ce compte, comment conciliera-t-on les deux principaux attributs de Dieu : sa justice et sa bonté infinies? Si Dieu, infiniment juste, fait rigoureusement justice, que restera-t-il pour l'exercice de sa bonté? Ou si Dieu, infiniment bon et miséricordieux, nous traite selon sa bonté et sa miséricorde, que devient sa justice? Un père de famille pardonne tout à ses enfants, et quelque souci qu'il ait de leur

moralité, s'il n'a pu les rendre bons, il ne laisse pas, malgré leur indignité, de les combler de tous les biens qu'il peut réunir sur eux. Ce père de famille, en tant que père, est bon et miséricordieux envers ses enfants. C'est à d'autres qu'il appartient d'être justes envers eux. Mais Dieu, qui est tout, et père et juge, comment s'y prendra-t-il pour être à la fois juste et miséricordieux?

Ne voit-on pas que le premier attribut de Dieu, celui auquel nous tenons le plus et sans lequel il ne nous inspirerait que de l'éloignement, non seulement est marqué au coin du plus pur anthropomorphisme, mais a encore l'inconvénient de placer Dieu au dessous des hommes de quelque valeur. Le propre de la sagesse est de faire prédominer la raison sur le sentiment; c'est pourquoi il y a eu des philosophes, comme les stoïciens, qui s'efforçaient de se rendre insensibles aux biens et aux maux de la vie, et d'arriver à un degré d'ataraxie qui, excluant la piété et l'amour, leur permît de pratiquer le bien par devoir, sans aucune considération des personnes.

Le Dieu de nos philosophes, non plus que le Dieu du vulgaire, ne s'élève pas à une pareille hauteur : il aime, il est tendre, il est compatissant. Les maux de ses créatures l'émeuvent au plus haut point; il ne lui manque que des yeux pour pleurer.

2. Eh! que n'en a-t-il pour être au moins quelque chose? Mais un résultat curieux du procédé généralement en usage pour ôter aux attributs de Dieu leur caractère anthropomorphique et qui consiste à les étendre d'une manière indéfinie, c'est de les annihiler. Il y a, disent les théistes, chez l'homme de la bonté, de la justice, de la sagesse, mais c'est la perfection de ces qualités, perfection que nous concevons et que nous ne possédons pas, qui caractérise Dieu : cette prétendue perfection est une absurdité, un non-sens. Pourquoi sommes-nous bons, justes, raisonnables? Parce que nous pouvons ne pas l'être; parce qu'il y a chez nous le contraire des qualités sus-énoncées : de la méchanceté, de l'injustice,

de la déraison ; parce que nous sommes libres. Un mouton n'est dit bon et un loup méchant que d'une manière figurée. L'un et l'autre, s'ils fonctionnent selon les lois d'un inflexible instinct, n'ont aucune qualité ni aucun défaut. Le premier ne peut pas plus être bon que le second être méchant, instinct et liberté étant choses qui s'excluent. De même, si nous faisions fatalement, nécessairement ce qui est dit être de la bonté, de la justice, de la sagesse, nous ne pourrions pas être dits bons, justes, sages.

Or, ne croirait-on pas faire injure à Dieu, en supposant qu'il pourrait n'être pas bon, juste et sage, et que, sollicité, comme nous, entre le bien et le mal, il a à choisir entre la bonté et la méchanceté, entre la justice et l'injustice, entre la sagesse et la folie, qu'enfin, pour accomplir le bien, il a un effort à faire? En raisonnant ainsi, en supposant Dieu susceptible d'être tenté, en le faisant libre, nous en ferions un homme. Pour que Dieu soit Dieu, il faut qu'il soit bon, juste, sage, nécessairement, fatalement, auquel cas il n'est ni bon, ni juste, ni sage, puisque, dans l'hypothèse, il n'est pas libre, et que sans liberté, toute vertu, toute qualité est impossible.

Voilà donc que, parle fait même de sa prétendue perfection, Dieu est moins qu'un homme. Pour les anciens, il y avait quelque chose de plus grand que Jupiter : c'était le sage luttant contre l'adversité. Les anciens étaient plus philosophes que nous.

L'infaillibilité et l'impeccabilité de Dieu font de Dieu une machine, un automate. Ainsi, la perfection de la bonté, de la justice, de la sagesse, sont la négation de la bonté, de la justice, de la sagesse. Ainsi, en mettant l'infini dans la bonté, dans la justice, dans la sagesse, pour en faire des attributs de la divinité, nous détruisons les idées de bonté, de justice, de sagesse, qui ne sont possibles que dans le fini. Ainsi, pour échapper à l'anthropomorphisme et déshumaniser Dieu, nous anéantissons Dieu.

En s'efforçant de se faire une idée de la nature de Dieu,

on arrive toujours à ce résultat : ou que Dieu est un homme, ce qui est absurde, ou qu'il n'est rien.

§ 3. *Qu'il est absurde que Dieu ait un corps et qu'il est absurde qu'il n'en ait pas.*

Les philosophes ne pouvaient, comme les vieilles femmes, admettre un Dieu qui eût des pieds et des mains. Comment d'ailleurs concilier avec la puissance nécessairement très limitée de tout organisme, l'idée de Dieu qu'on ne conçoit que tout puissant? On a fait Dieu pur esprit. Les idées fausses, qui ont cours en matière de spiritualisme rendaient l'opération facile. Ce sont discours ordinaires, dans cet ordre d'idées : que le corps est une prison pour l'âme, que c'est la grossière enveloppe du corps qui obscurcit la vue de l'esprit, et qu'une fois débarrassée de nos grossiers organes, l'âme perce tous les mystères et voit toutes les vérités, etc. Donc Dieu, pour être intelligence suprême, devait n'avoir pas de corps.

Nous pouvons ici, et tout en ajournant l'examen approfondi de la question spiritualiste, raisonner dans l'hypothèse de l'existence d'un principe immatériel, puisque ce principe est admis au moins pour Dieu par ceux qui admettent Dieu. Or étant donnée une âme, une immatérialité, ce qui est certain, c'est que cette immatérialité ne sent, et par conséquent ne pense et ne raisonne qu'à l'aide d'un organisme, que jointe à un organisme. Ce qui est certain, c'est que les pensées procèdent des sensations, et que les sensations dans notre hypothèse ne sont que des modifications de l'âme. L'âme est la sensibilité, c'est à dire la substance *sensiblable*. Or la substance *sensiblable* a besoin pour être *sensiblée*, d'une chose *sensiblante*, qui est le corps.

Chez un homme qui serait privé des sens, du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, qui serait insensible enfin, comment imagine-t-on que se formât l'intelligence? d'où lui viendraient les idées? quels seraient les éléments de sa pen-

sée? Point de sensations, pas d'idées; point d'organes, point de sensations.

Nous reconnaissons avec les spiritualistes que c'est l'âme qui voit et qui entend, mais ce qu'ils ne sauraient nous refuser, c'est que l'âme ne voit qu'au moyen des yeux et n'entend qu'au moyen des oreilles.

La doctrine spiritualiste, que nous venons d'exposer est la seule rationnelle et la seule admise par les hommes capables de quelque réflexion. Mais pendant qu'il n'est personne dans le monde raisonnant qui admette une intelligence sans un organisme, il n'est personne dans ce même monde, qui donne un corps à Dieu. Ce serait certainement une absurdité d'admettre un Dieu corporel, mais en est-ce une moindre d'admettre une intelligence là où il n'y a pas de corps? Il n'y avait qu'un moyen de sortir de là, c'était de rejeter Dieu..... La philosophie n'en est pas encore là.

Cependant le vulgaire qui entend dire que Dieu voit tout et entend tout, se représente Dieu avec des yeux et des oreilles, car il lui semble qu'il faut des yeux pour voir et des oreilles pour entendre. Il appartenait à des philosophes, à des hommes élevés au dessus des préjugés populaires, de nous donner une idée plus convenable de Dieu; et non seulement les insensés qui font raisonner l'âme sans le corps, et raisonner d'autant mieux qu'elle est débarrassée des entraves grossières du corps, ce qui implique que la sensibilité existe sans les sens ou que les idées peuvent avoir une autre source que les sensations, mais encore les sages pour qui le penser dérive du sentir, tous ont fait de Dieu une âme sans corps, ce qui vaut pour le moins un corps sans âme.

Avions-nous tort de dire tout à l'heure que les plus stupides des anthropomorphistes n'étaient pas ceux qu'on pense?

§ 4. *Que l'immatérialité Dieu, et l'immatérialité âme humaine, si elles existent, sont identiques.*

Nous allons admettre pour un moment que l'âme par elle-même, indépendamment d'un organisme, est pensante, ce qui implique cette énormité : que le penser peut exister en dehors du sentir.

Dans cette hypothèse, l'immatérialité Dieu, l'âme Dieu est une intelligence. Mais quel avantage cette immatérialité aurait-elle sur l'immatérialité âme humaine, si ce n'est celui — pour continuer l'absurdité de l'hypothèse — d'être dégagée de l'entrave grossière d'un corps? Dans ce cas, après la destruction de nos organismes, nos immatérialités seront égales à l'immatérialité Dieu, et seront dieux, comme elle — à ces mots l'auteur de la *Profession de foi du vicaire savoyard* se signe, tant une pareille assimilation lui paraît monstrueuse : « Quand j'entends dire, s'écrie-t-il, que mon âme est spirituelle et que Dieu est un pur esprit, je m'indigne contre cet avilissement de l'essence divine, comme si Dieu et mon âme étaient de même nature, etc., etc. » Mais il n'y a là qu'un mouvement oratoire; et non pas un raisonnement.

Il n'y a que de la matière, ou, par supposition, de la matière et des immatérialités; il n'y a pas une troisième chose qui soit ni matière ni non matière. Donc Dieu qui n'est ni matière, ni mélange de matière et d'esprit, est un pur esprit, une pure immatérialité; il ne peut pas être plus qu'une immatérialité. Mais vous dites que l'immatérialité Dieu, est infiniment plus parfaite que l'immatérialité âme humaine. Là vous parlez sans penser. Ce n'est que par des qualités que de deux choses l'une peut être dite inférieure à l'autre, différente de l'autre, plus ou moins que l'autre. Or la qualité n'est le propre que de la matière, et l'idée de qualité répugne essentiellement à l'idée d'immatérialité. Donc, c'est matérialiser les immatérialités, que de déclarer l'une supérieure à l'autre, puisque c'est leur attribuer des qualités.

Toutes les immatérialités, — si immatérialités il y a, — sont nécessairement identiques. Ainsi, à moins qu'il ne se trouve quelqu'un qui explique comment ce qui est immatériel aurait des qualités, ou comment il y aurait des différences entre choses qui n'ont pas de qualités, nous sommes obligés de reconnaître, que l'immatérialité Dieu ne saurait avoir rien de plus que l'immatérialité âme humaine; donc la puissance de la seconde serait la mesure de la puissance de la première. Voilà l'essence divine réduite aux proportions de l'essence humaine.

Mais ce n'est qu'en supposant l'absurde, que nous avons pu faire de Dieu quelque chose : une fois retirée l'hypothèse de l'âme pensante par elle-même, il reste seulement cela : que le pur esprit Dieu, existant indépendamment d'un organisme, est juste la moitié de ce qu'il faut pour faire un homme.

§ 5. *Que le moi ayant pour condition le non-moi l'immatérialité Dieu par elle-même n'est rien.*

Nous continuons de raisonner de Dieu, comme si une immatérialité, sans un organisme, pouvait sentir et penser, ou, ce qui est plus curieux encore, penser sans sentir; mais même avec ce luxe d'hypothèses absurdes, nous nous efforçons vainement de faire de l'immatérialité Dieu, une intelligence.

Si Dieu est tout, comprend tout, si le monde et Dieu ne font qu'un, alors il n'y a pas de Dieu; car tout est Dieu. Dieu ne peut être conçu que distinct du monde, c'est ce que nous avons dit en commençant; mais pour avoir conscience de soi, dit la philosophie, pour se saisir comme moi, pour s'affirmer, Dieu a besoin de quelque chose dont il se sépare, dont il se distingue, par quoi il s'objective. L'existence du moi à pour condition l'existence d'un non moi. Donc avant l'existence du monde, Dieu aurait été, comme s'il n'était pas. Donc le monde aurait été d'abord nécessaire pour mettre Dieu à même de créer le monde. Donc Dieu ne peut être

quelque chose qu'à condition que le monde préalablement existe. Et alors à quoi bon Dieu?

Mais l'argument est encore incomplet, et par ce qu'il a d'incomplet, il implique une erreur de même ordre que celle qu'il est destiné à combattre, à savoir : que la présence des objets extérieurs suffit à développer l'intelligence, là où en sont les conditions. Il n'en est rien : un homme à l'état d'isolément ne penserait pas, n'aurait même pas le sentiment de son existence; il n'y a que l'état de société qui fasse naître simultanément chez lui la pensée et la parole; nous le démontrerons.

Donc Dieu, supposé capable d'intelligence, quoique pur esprit, mais isolé au milieu de la matière, serait toujours comme s'il n'était pas, n'ayant même pas le sentiment de son existence.

§ 6. *Qu'avant le monde Dieu n'est pas Dieu.*

Dans le temps que le monde n'existait pas, et avant que Dieu eut pris, selon l'expression de Mallebranche, *le rôle bas et dégradant de créateur*, ce qui prouve en passant que Dieu souverainement bon et souverainement sage, a été trop bon et pas assez sage, puisque sa bonté lui a fait négliger le sentiment de sa dignité et oublier ce qu'il se devait à lui-même, faute grave où ne serait sans doute pas tombé le philosophe Mallebranche, qui la lui reproche; durant cette période, disons-nous, où le monde n'existait pas encore, qu'est-ce qu'était Dieu? Il existait donc sans ces attributs, qui constituent pourtant son essence? il n'était pas encore toute bonté, toute justice, toute sagesse, etc., puisque n'y ayant rien, ces différents attributs n'avaient pas de champ d'exercice. — Vous nous répondez avec la théologie qu'il vivait dans la contemplation de lui-même. Mais, au sein du néant, où il n'aurait été ni bonté, ni justice, ni quoi que ce soit, quel aurait donc été en lui-même l'objet de sa contemplation?

CHAPITRE III

—

ABSURDITÉ DE L'IDÉE DE CRÉATION

Ce n'est pas assez que Dieu pur esprit ne soit rien; en raisonnant dans l'hypothèse que Dieu pur esprit est une intelligence, nous ne trouvons encore qu'absurdités et contradictions dans l'idée de Dieu.

§ 1. *Que pour admettre la création il faut répudier l'autorité de la raison, ce qui ne permet de rien admettre ni de rien rejeter.*

Le vrai n'a pas de degrés, n'est pas susceptible de plus ou de moins, et étant données deux choses vraies, il serait évidemment absurde de dire l'une plus vraie que l'autre. Il en est de même de l'évidence, et telle proposition vraie et évidente ne pourra pas être dite plus vraie et plus évidente que telle autre proposition vraie et évidente. Donc tous les axiomes se valent, et cet axiome : que la partie est moins grande que le tout, n'est pas axiome à un plus haut degré que cet autre axiome : que le plus court chemin d'un point à un autre est la ligne droite.

Or, lecteur, placé dans l'alternative de nier l'existence de Dieu, ou de nier que le plus court chemin d'un point à un autre soit la ligne droite, que feriez-vous? Force vous serait de nier l'existence de Dieu.

Cependant vous dites tous les jours, que Dieu a créé le

monde. Or, créer c'est faire quelque chose de rien, et c'est un axiome que rien ne se fait de rien, comme c'est un axiome que le plus court chemin d'un point à un autre est la ligne droite. Donc, en affirmant la création, vous faites l'équivalent de nier que le plus court chemin d'un point à un autre soit la ligne droite...; ou bien vous prétendez faire un choix parmi les axiomes, admettre ceux-ci et rejeter ceux-là, ce qui est aussi raisonnable que de les rejeter tous. On a été élevé à dire : Dieu a créé le ciel et la terre, comme un perroquet à dire : as-tu déjeuné, Jacquot; et l'on a dit comme les autres, sans attacher aucun sens au mot créer : Dieu a créé le ciel et la terre. C'est en vain que plus tard on vous expose que, rien ne se faisant de rien, admettre un Dieu créateur ou admettre un cercle carré ou un bâton sans deux bouts, c'est une seule et même chose. Il est trop tard : le vase est imbibé, l'étoffe a pris son pli, et sans souci des axiomes, on reste avec tout le monde fidèle au culte du Dieu créateur.

Remarquons même que le mot créer n'est pas moins fréquent dans le vocabulaire des philosophes que dans le langage du vulgaire. M. Proudhon lui-même, ce penseur si hardi, ce négateur si audacieux, ne croit pas pouvoir se prononcer contre la création. « Il se peut, dit-il, que tout ce qu'on raconte de l'essence de Dieu et du monde surnaturel soit vrai. Qu'en puis-je certainement savoir? Rien. Sur quoi fondé puis-je le nier? Sur rien encore. » Comment! Monsieur Proudhon, Dieu ne peut être admis que comme créateur; créer, c'est faire quelque chose de rien; c'est un axiome, que rien ne se fait de rien; et vous demandez sur quoi fondé vous pourriez nier Dieu! Pourquoi ne demandez-vous pas sur quoi fondé vous nieriez la possibilité d'un cercle carré ou d'un bâton sans deux bouts? Mais si M. Proudhon avait démoli Dieu, il n'y aurait plus eu lieu pour lui de l'apostropher avec tant de verve et d'éloquence. C'est évidemment dans un intérêt purement littéraire qu'il lui laisse la vie sauve.

§ 2. *Que l'idée d'une vertu efficace de la volonté de Dieu est une création de l'homme.*

Notre éducation religieuse se fait surtout dans les contes de fées. Quand on a été habitué à lire que telle bonne fée, à la naissance de telle jeune princesse, sa filleule (car ce n'est jamais que pour le bonheur des princes qu'il existe des êtres doués d'un pouvoir surnaturel, et les dieux mêmes ont été faits pour les rois), n'a eu qu'à lui souhaiter tous les avantages du corps et de l'esprit, pour la faire croître en sagesse, en esprit, en vertu, en beauté et en toutes sortes de perfections; ou que tel magicien a changé d'un coup de sa baguette une citrouille en carrosse, ou deux souris en superbes coursiers, n'a-t-on pas l'esprit merveilleusement préparé pour accepter les merveilles de la création? Pouvons-nous, après de pareils prodiges, nous étonner qu'il y ait un être à qui il ait suffi d'un simple acte de sa volonté pour faire sortir l'univers du néant? C'est toujours de la magie, moins la baguette et le bonnet pointu.

Mais ce n'est que par la nature de la volonté humaine que nous pourrions nous faire une idée de la nature de la volonté divine; car, comme nous l'avons vu plus haut, les attributs de la divinité ne sont que l'exagération des attributs de l'humanité. Comment auriez-vous l'idée de quoi que ce soit en Dieu dont le type ne fût d'abord en nous? Donc la différence qui serait entre la volonté divine et la volonté humaine ne pourrait être que de degré et non d'espèce. Or notre volonté n'a, à aucun degré quelconque, l'efficace de la volonté de Dieu; elle n'a aucune puissance hors de notre organisme; elle n'agit jamais hors de nous : la volonté la plus forte, les volontés mêmes réunies de tous les hommes de la terre ne lèveraient pas de terre un fétu de paille, un duvet, non plus qu'une montagne; et, loin que cela nous étonne, c'est le contraire de cela qui nous confondrait et nous ferait crier au miracle. Comment donc, ne pouvant concevoir une vertu

effective de la volonté hors de son sujet, admettons-nous si facilement qu'un acte de la volonté de Dieu ait suffi pour faire éclore le monde?

On nous répondra, sans aucun doute, que, comme un acte de notre volonté suffit pour mettre en mouvement les membres de notre corps, sans que nous apercevions aucune relation entre le fait de vouloir et le mouvement de nos membres, de même il est admissible, quoique nous ne nous l'expliquions pas, que la volonté de Dieu aille hors de lui, de la manière qu'elle va, chez nous, du siége de l'entendement aux organes.

Nous nions d'abord toute parité entre ces deux phénomènes : notre organisme est le fil conducteur de notre volonté dans toutes les parties du corps; il existe nécessairement une force, de quel nom qu'on l'appelle, qui va du cerveau aux muscles qui exécutent les mouvements, de telle sorte qu'il y a communication réelle entre le point d'où part la volonté et le point où elle aboutit. Mais si la volonté nous met à même d'agir, elle n'agit pas. Elle ne va pas de nous aux objets extérieurs sans aucun intermédiaire. Or c'est un phénomène impossible de ce genre qui aurait lieu dans l'exercice de la volonté divine.

On dit doctoralement que, encore bien qu'on voie souvent le contact accompagner la production d'un effet, c'est pourtant une idée vulgaire de conclure de là qu'il n'y a point d'effet sans contact avec la cause. L'idée n'est point vulgaire, mais très juste, très rationnelle, très fondée. Ce qui est, nous ne dirons pas vulgaire, mais absurde, c'est de prétendre qu'il puisse jamais se produire un effet sans le contact de la cause et de l'effet. Cette erreur vient de ce qu'on confond généralement l'immatériel et l'incorporel, comme si tout ce qui est matière était corps. Mais l'attraction, pour n'être pas un corps, en est-elle moins matière? Et n'en est-il pas de même de toutes les forces? Ce n'est donc qu'en apparence que le contact n'accompagne pas toujours la production de l'effet. En réalité, l'erreur serait aussi grossière de dire, par

exemple, que la terre attire les corps vers elle, sans qu'il y ait contact entre la terre qui attire et les corps attirés, que de nier le contact entre un homme qui souffle sur une plume, et cette plume qu'il fait envoler. Le contact a lieu, dans le premier cas comme dans le second, là par l'intermédiaire de l'air atmosphérique, ici par l'intermédiaire de la force attractive : deux choses matérielles, quoique matérielles à différents degrés, deux choses différant l'une de l'autre par le degré, et non par l'espèce.

La philosophie anthropomorphique reconnaît qu'à la vérité on échoue, quand on veut expliquer la création, et que la puissance par laquelle le monde est sorti du néant est quelque chose dont nous ne connaissons pas l'analogue, n'y ayant aucune assimilation à faire entre la volonté divine et la nôtre, et qu'ainsi le *mystère* de la création est impénétrable, mais qu'il faut pourtant bien admettre la création, parce qu'elle est nécessaire et qu'elle n'est pas contradictoire.

Qu'est-ce d'abord qu'une philosophie qui admet des mystères? Qu'est-ce qui la distingue de la religion, si ce n'est son inconséquence? Quand on admet des mystères, n'est-il pas indispensable d'établir des articles de foi? D'autre part, depuis quand la puissance de Dieu et la liberté de l'homme ne sont-elles pas des contradictoires? L'absurde en outre ne vaut-il pas le contradictoire? Comment le contraire d'un axiome pourrait-il être admis comme nécessaire? Comment, s'il ne peut être que le chemin le plus court d'un point à un autre soit la ligne courbe, peut-il être que de rien, il se fasse quelque chose?

On nous accorde que nous ne pouvons pas créer. Mais comment pourrions-nous faire Dieu créateur, sans créer nous-mêmes? Qu'est-ce en effet que supposer en Dieu quelque chose dont nous ne connaissons pas l'analogue, sinon créer ce quelque chose?

La création est dite mal à propos inintelligible; il est très intelligible, que c'est une monstrueuse absurdité.

§ 3. *Que par l'hypothèse de l'éternelle coexistence de la matière et de Dieu, l'absurdité de l'idée de création de s'atténue pas, mais au contraire se complique.*

Quelques théistes, pour adoucir et faire passer le mystère de la création, ont imaginé que la matière peut coexister de toute éternité avec Dieu; pauvre expédient qui n'est qu'un surcroît d'extravagance! Si la matière est éternelle, elle est éternelle avec les lois qui lui sont propres, auquel cas Dieu n'est pas nécessaire et doit être rejeté, comme faisant double emploi. Voulez-vous que la matière existant de toute éternité, Dieu soit malgré cela nécessaire? Alors vous direz donc que, avant l'action de Dieu, la matière existait à la vérité, mais sans les lois que nous voyons lui être inhérentes, c'est à dire que la matière a existé sans les lois qui la font matière. Mais c'est comme si on disait qu'un cercle peut exister sans la rondeur qui est l'essence du cercle. Passons toutefois. L'éternité de la matière explique-t-elle l'accomplissement de la tâche de Dieu? En aucune manière. L'absurdité de l'efficace de la volonté de Dieu subsiste toujours dans toute sa force. L'arrangement, par la volonté de Dieu, de la matière prise à l'état de chaos, ou le monde, matière et façon, sortant d'un seul jet du néant, par la volonté de Dieu, ce sont des choses qui se valent. L'efficace de la volonté de Dieu n'est pas moins absurde, appliquée à l'arrangement de la matière, qu'appliquée tout à la fois à sa production et à son arrangement. Du moment que la chose se fait par le seul effet d'une volonté, il y a toujours création : dans le cas d'arrangement, comme dans le cas de production. Le Dieu ordonnateur et le Dieu producteur, c'est tout un, car c'est toujours le Dieu créateur. Comme qu'il s'y prenne, le théisme ne peut soutenir l'examen.

CHAPITRE IV

—

CONSÉQUENCES DES IDÉES DE NÉCESSITÉ ET ÉTERNITÉ

—

§ 1. *Que Dieu ne pouvant être au dessus de la raison, c'est la raison qui est Dieu, et que par conséquent il n'y a pas de Dieu.*

Contre les raisonnements qui précèdent, l'anthropomorphisme n'avait qu'une ressource : c'était de nier la nécessité de tout axiome, de tout principe, de toute règle de nos jugements. C'est aussi ce qu'il a fait, mais nous allons voir avec quel succès.

Dieu, pour être Dieu, doit être libre; or la seule liberté, qui convienne à Dieu, le dernier degré de la liberté, c'est la liberté d'indifférence, en vertu de laquelle le monde et ses lois pourraient être tout autres qu'ils ne sont.

Proclamée par Descartes, comme le premier attribut de Dieu, la liberté d'indifférence implique que les vérités, les axiomes, les principes, les règles de nos jugements dépendent de Dieu. Donc, si 2 et 2 font 4, si les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, si le chemin le plus court d'un point à un autre est la ligne droite, etc., c'est parce que Dieu l'a voulu. Donc il aurait pu être, que 2 et 2 fissent 6 ou tout autre nombre, que le plus court chemin d'un point à un autre eût été la ligne courbe, etc. Il eût suffi pour cela que Dieu l'eût voulu comme cela. Voilà ce que contient la liberté d'indifférence, la seule liberté, par laquelle Dieu est Dieu.

En vertu de la liberté d'indifférence, ce qui est le bien aurait pu être le mal, et ce qui est le mal, être le bien, si Dieu l'avait voulu. Donc devant la liberté d'indifférence le monde moral s'écroule : si c'est Dieu qui fait la vérité, la justice, il n'y a évidemment ni vérité ni justice. Du moment que ce qui est le bien, n'est le bien et ce qui est le mal n'est le mal, que par la volonté de Dieu, et que par la volonté de Dieu, ce qui est le bien eût pu être le mal, et ce qui est le mal, être le bien, il n'y a évidemment rien qui soit en soi le bien ou le mal.

C'est, par exemple, un crime qu'un fils tue son père, pour hériter plus vite. Mais si Dieu l'avait voulu, ce serait une vertu.

C'est une vertu qu'un fils honore son père et sa mère et se dévoue pour eux, mais si Dieu l'avait voulu, ce serait un vice.

« Avec la liberté d'indifférence, Dieu, dit Leibnitz, pourrait sans injustice condamner un innocent, puisque dans l'hypothèse, il pourrait par sa volonté rendre une telle chose juste. »

Le système qui fait Dieu l'auteur des vérités, bases de nos jugements, se retourne contre Dieu lui-même, en rendant, comme le fait observer M. Jules Simon, toute qualification de Dieu impossible. « Ce n'est que sur les vérités dites éternelles, qui sont les règles de nos jugements, que nous proclamons Dieu raisonnable, sage et bon. Or, si ces règles, d'où dépend la définition de la sagesse et de la bonté, dépendent elles-mêmes de la volonté de Dieu, auquel cas le mal eût pu être le bien, il ne reste plus rien en vertu de quoi la volonté peut être appelée bonne, et Dieu ne peut être aucunement appelé bon ou mauvais. »

D'après le même système, et c'est encore une observation de M. J. Simon, nous ne pouvons pas même concevoir Dieu comme esprit : « Comment, dit-il, Dieu peut-il être un esprit, si les vérités n'existent pas indépendamment de lui, si sa volonté les a faites? Un esprit doit affirmer, raisonner;

le peut-on faire sans l'intuition d'un principe?... Donc Dieu a un point de départ; car si lui-même *fait le principe* et qu'il soit intelligent en le faisant, il n'a aucune raison de le faire tel ou tel, ce qui est absurde et contraire à l'essence du jugement. De plus la volonté périt dans cet excès, car la volonté ne consiste nullement dans l'intelligence; et cependant elle ne peut s'en passer ni de la conception d'un motif; et si elle fait elle-même son motif, elle n'en avait pas pour le faire. »

Mais à quelques absurdités que nous conduise le système de la liberté d'indifférence en Dieu, on ne peut pourtant admettre Dieu sans admettre cette liberté. Ce n'est pas gratuitement et sans de bonnes raisons que Descartes faisait Dieu souverain législateur, l'auteur des vérités, règles de nos jugements, ou que la Sorbonne, à une autre époque, attribuait à Dieu le pouvoir de faire un cercle carré. Quand on recule devant cette absurdité, on reconnaît qu'il n'y a pas de Dieu, car mettre les principes au dessus de Dieu, c'est très nettement nier Dieu. Si les principes dominent Dieu, ce n'est pas Dieu qui est Dieu, ce sont les principes. Si Dieu est nécessairement soumis à la raison, ce qui est Dieu, c'est la raison.

Quand on fait dépendre les axiomes de Dieu, on peut se permettre d'affirmer la création, laquelle consiste à faire quelque chose de rien. Mais une fois admis que les axiomes sont indépendants de Dieu, la création se trouve implicitement rejetée, puisque c'est un axiome que rien ne se fait de rien; sans quoi Dieu ne serait pas soumis aux axiomes. Or la création étant déclarée absurde, à quoi bon Dieu?

C'est indépendamment de la volonté de Dieu, vous nous l'accordez, qu'un cercle est une figure ronde, que 2 et 2 font 4. Mais toutes les lois du monde physique, toutes les lois par lesquelles le monde est et se conserve, ne sont-elles pas des vérités nécessaires, comme les axiomes précités, et ne se formulent-elles pas en axiomes? Dire par exemple, qu'un corps placé sur l'eau surnage nécessairement, quand

son propre poids est inférieur au poids de la quantité d'eau qu'il déplace, n'est-ce pas énoncer un axiome, une vérité nécessaire, comme celle-ci : que le plus court chemin d'un point à un autre est la ligne droite? Ainsi tout phénomène a lieu nécessairement, que Dieu le veuille ou ne le veuille pas, et l'idée de miracle implique la négation du principe qui fait les vérités éternelles indépendantes de Dieu. Enfin ce qui est aussi nécessaire que les lois par lesquelles le monde existe, c'est l'existence du monde. Or la nécessité des principes entraînant la nécessité du monde, sans lequel les principes n'existeraient pas, que devient Dieu?

J'insiste : ou Dieu fait les vérités, les principes, les axiomes, auquel cas le monde moral s'écroule, n'y ayant pas de principes; ou les vérités, les principes, les axiomes sont éternels et indépendants de Dieu, et alors, de même que cela étant un principe que le plus court chemin d'un point à un autre est la ligne droite, il n'est pas concevable qu'il en soit autrement; de même cela étant un principe que rien ne se fait de rien, la création est absurde et Dieu n'est pas.

§ 2. *Que la nécessité, qui ne peut pas n'être pas admise à l'égard de Dieu, est la négation de Dieu.*

Dieu ne peut pas être la cause efficiente de lui-même, il ne peut pas s'être donné à lui-même l'existence, puisque pour cela il faudrait qu'il eût été avant d'être, ce qui est absurde. Donc Dieu existe, bon gré, mal gré, parce qu'il faut qu'il existe, il existe nécessairement. Mais alors ce n'est pas Dieu, qui est Dieu, c'est la nécessité; il n'y a de Dieu que la nécessité. Il ne se peut pas que la nécessité ne domine pas Dieu. Et du moment que c'est la nécessité qui domine Dieu, c'est la nécessité qui est Dieu; il n'y a pas de Dieu.

On dit tous les jours que Dieu est nécessairement juste, nécessairement sage, or, qu'est-ce que cela, sinon détrôner Dieu, et mettre à sa place la nécessité de la raison, la néces-

sité de la justice? Quand nous affirmons des principes éternels, n'affirmons-nous pas que cela seul est et ne peut pas ne pas être, qui est juste et rationnel? Donc la nécessité de la raison, de la justice, voilà Dieu. Pour quiconque raisonne, un Dieu nécessairement sage, c'est le monde et l'ordre existant nécessairement.

C'est ce qu'avaient compris les anciens qui plaçaient au dessus de Jupiter, la nécessité, *fatum*. Que l'anthropomorphisme moderne s'incline devant la sagesse des païens.

§ 3. *Que l'idée d'éternité étant nécessaire, l'amour seul de l'absurde peut nous faire préférer l'éternité de Dieu à l'éternité du monde.*

Quelque surabondante que soit déjà notre démonstration de l'inanité de l'idée de Dieu, nous croirions pourtant notre tâche incomplétement remplie, si nous ne répondions pas encore aux arguments de l'anthropomorphisme dans la forme où ils courent les rues.

L'existence de Dieu, dit-on, est prouvée par l'existence du monde, comme l'existence de l'horloger est prouvée par l'existence de l'horloge : l'ouvrage démontre l'ouvrier, nul doute, si le monde est un ouvrage, qu'il n'existe pour cet ouvrage un ouvrier qui sera Dieu. Mais la question est précisément de savoir si le monde est un ouvrage, comme vous le dites, ou s'il est éternel, comme nous le disons, auquel cas, vous en conviendrez bien, il ne serait pas un ouvrage. Ainsi en commençant par faire du monde un ouvrage, pour en conclure l'ouvrier, vous tombez dans le sophisme appelé pétition de principe, qui consiste à considérer comme prouvé précisément ce qui est en question.

— Mais, reprend l'anthropomorphisme, le monde ne s'est pas fait tout seul. Donc il faut qu'il existe un être qui en soit l'auteur.

— Non, bien évidemment, le monde ne s'est pas fait tout seul. C'est pourquoi nous le proclamons éternel, c'est à dire non fait. Mais vous qui voulez que le monde ait été fait,

n'êtes-vous pas obligé d'admettre que celui qui a fait le monde n'a pas, lui, du moins, été fait; que l'auteur des choses n'a pas lui-même d'auteur? Or là disparaît cette idée de causalité, sur laquelle seule repose la création. Forcé d'admettre, en fin de compte l'éternité, pourquoi ne pas vous y arrêter pour le monde, ce qui passe seulement votre intelligence, et reculer jusqu'à Dieu, ce qui implique tant d'absurdités et de contradictions? — Dieu, avons-nous dit, auteur de l'univers, n'est que la cause efficiente de lui-même, puisque pour s'être fait il faudrait qu'il eût été avant d'être. Pourquoi est-il? Parce qu'il faut qu'il soit, parce qu'il est nécessaire. Donc ce par quoi est Dieu, c'est la nécessité. Mais alors il n'y a de Dieu, que la nécessité.

— Non, réplique l'anthropomorphisme, ce qui est nécessaire, ce n'est pas le monde, la matière, laquelle n'a ni volonté ni intelligence; c'est une intelligence. Car l'arrangement qui règne dans le monde accuse hautement une intelligence ordonnatrice. Donc l'idée de nécessité doit aller jusqu'à un être intelligent.

Et après cet argument vient toujours la fameuse comparaison du monde à une horloge : comme quelqu'un, dit-on, en voyant pour la première fois une horloge, jugerait aussitôt, à l'arrangement des pièces dont elle se compose et à l'action de ces pièces l'une sur l'autre, que le tout est disposé pour une fin quelconque, et qu'ainsi lui serait révélée une intention, une intelligence, et par conséquent l'existence de l'horloger, de même de l'accord et de l'harmonie des phénomènes par lesquels le monde existe et se conserve, nous concluons légitimement l'existence du grand ouvrier, que nous appelons Dieu,

— Lequel, chose bien simple, aurait tiré tout du néant, en vertu du nouvel axiome : que tout se fait de rien.

Mais ce ne peut être l'effet d'une intelligence : qu'il existe un être intelligent, auteur du monde dont l'ordre dites-vous, accuse une intelligence? — Non, puisque ce prétendu être intelligent n'a été précédé de rien, et qu'il implique contra-

diction, qu'il soit l'auteur de lui-même. Son intelligence, comme son existence, serait nécessaire; donc l'idée de nécessité seule domine toujours; nous aboutissons toujours à la nécessité. C'est toujours la nécessité, qui est Dieu.

La nécessité est de l'existence des choses, à laquelle l'idée de l'existence de Dieu est surbordonnée, puisqu'il n'est supposé que pour elles. Or la nécessité étant de l'existence des choses, l'idée de Dieu vient trop tard.

Mais un poète arrive, qui fait une pompeuse énumération des merveilles de la nature : la lune et les étoiles, et le cours régulier des saisons, et les lois admirables, par lesquelles tout naît, se développe et se conserve, etc., lui fournissent la matière d'un superbe dithyrambe : « Quel est l'homme, s'écrie-t-il après cela, aveugle et insensible, qui au milieu de tant de merveilles et de bienfaits, ne sent pas au fond de son cœur qu'il y a un Dieu? » L'homme peut trouver beaucoup de choses au fond de son cœur et de son imagination. Mais il en trouve moins au fond de sa raison, et à coup sûr il n'y trouvera pas Dieu.

§ 4. *Que c'est à contre-sens que l'existence de Dieu se conclut du spectacle des merveilles du monde.*

C'est à cause des merveilles du monde qu'on donne au monde un auteur. Mais il y aurait alors quelque chose de plus merveilleux que le monde lui-même; ce serait cet auteur. Donc en concluant de l'existence des merveilles du monde à l'existence d'un être à qui nous devrions ces merveilles, on fait un argument, qui consiste, comme le disait Anacharsis Clootz, à expliquer une moindre merveille par une merveille plus grande. Ainsi les merveilles du monde, au lieu de démontrer Dieu, l'anéantissent.

Si notre esprit entrait pleinement dans l'ordre d'éternité, qui exclut toute idée de pourquoi et de comment, nous ne nous extasierions pas devant les merveilles du monde. Avec l'idée d'éternité cesseraient aussitôt nos étonnements et

notre mysticisme. Réservons notre admiration pour nos œuvres, car ce n'est que là qu'il y a intelligence et arrangement. Ces mots et leurs analogues, appliqués aux choses de la nature, sont de véritables non-sens. Dans ce qui est éternel, il n'y a pas à admirer; il n'y a qu'à constater.

CHAPITRE V

QUE LA CRÉATION EST INCOMPATIBLE AVEC LA NATURE DE DIEU, QUOIQUE DIEU N'AIT DE RAISON D'ÊTRE QUE COMME CRÉATEUR

I. L'idée de création implique pour nous que le monde n'a pas toujours été, qu'il a eu par conséquent un commencement. Mais cette conception est méprisée, comme superficielle et contraire à l'idée qu'on doit avoir de la nature de Dieu. « Le premier attribut de Dieu, dit la Philosophie théiste, le premier caractère de la perfection, que *nous concevons* en lui, c'est l'unité, la simplicité. » C'est pourquoi la philosophie théiste admire que Dieu, qui est un, ait pu produire le monde, la matière qui est nécessairement multiple. « Comment, dit-elle, l'unité a-t-elle produit la multiplicité? » Quant à la création de l'un par l'un, des unités âmes humaines par l'unité âme divine, c'est sans doute une difficulté secondaire, car on n'en parle pas.

Or en vertu de l'unité de Dieu, il ne peut pas y avoir eu un temps, où le monde n'existait pas, sans quoi il y aurait de la succession dans la nature de Dieu, car Dieu tomberait dans le temps, qui est quantité, multiplicité, divisibilité. Donc le monde est nécessairement *éternel* quoiqu'il ait été *créé!!!*

Descartes, qui fait dépendre le monde de Dieu, pour sa durée comme pour son existence, ce qui impliquerait que le monde ne subsiste que par une création sans cesse renouvélée, méconnaît l'unité de Dieu.

Nous raisonnions mal de même, lorsque partant de l'hypothèse d'une création, nous disions : pour produire le monde, Dieu l'a conçu. Or concevoir le monde et le faire être ce sont deux choses différentes, successives. Entre la conception et l'exécution il y a nécessairement un intervalle, une séparation. Donc Dieu par la création tombe nécessairement dans le temps. L'unité *nécessaire* de Dieu met à néant notre logique.

Que vous semble du galimatias double des philosophes théistes? Il leur faut absolument un créateur, un Dieu. Mais reconnaître que Dieu a produit le monde dans le temps, c'est faire de l'anthropomorphisme. Pour avoir de la création sans anthropomorphisme, on fait le monde tout à la fois créé et éternel. Dieu est défini un acte éternel, Dieu est dit éternellement créateur: *Qui potest capere, capiat!*

II. Mais que deviennent avec l'unité, dont on fait l'attribut essentiel de Dieu, les autres attributs dont notre adoration le décore? Quelle idée en pouvons-nous prendre? Dieu est intelligence infinie. Mais qu'est-ce qu'une intelligence qui ne raisonne pas, qui ne réfléchit pas? Or Dieu étant unité, il implique contradiction qu'il raisonne et réfléchisse, car tout raisonnement est un développement et a un caractère nécessairement successif. C'est donc sans réfléchir, sans raisonner, que Dieu a fait le monde, il n'a pas eu à calculer, à combiner, à mesurer les moyens à la fin, toutes opérations qui impliquant de la division répugnent à l'idée d'unité qui est l'essence de Dieu.

Vous dites Dieu tout-connaissant, ce qui signifierait qu'il connaît toutes choses. Mais toutes choses font plusieurs choses, et puisque Dieu est un, il faut que toutes choses ne soient pour lui qu'une chose. Voilà donc que le mot tout-connaissant ne s'applique pas à Dieu.

D'autre part l'objet de nos connaissances est le monde; mais le monde s'étant fait, sans que l'esprit de Dieu ait été soumis à aucun travail intellectuel, il n'y a rien dans l'œuvre prétendue de Dieu, qui soit objet de connaissance pour Dieu.

Donc le connaître n'est à aucun point de vue de la nature de Dieu, sans quoi la toute-connaissance de Dieu aurait un caractère tout aussi anthropomorphique que sa bonté, sa justice, sa miséricorde et toutes les autres qualités humaines, dont nous sommes si libéraux envers lui.

Inutile de dire que l'unité dont on fait l'essence de Dieu s'oppose à toute idée de providence ; car comment Dieu pourrait-il s'occuper des choses de ce monde et y intervenir, sans tomber dans le temps? Enfin, le fait merveilleux de la création s'anéantit par l'excès même de la nature merveilleuse du créateur. Le merveilleux en effet serait : que Dieu à force de travail intellectuel eût trouvé le monde, mais ce serait de l'anthropomorphisme. Il faut que le monde surgisse d'un coup, par un simple acte de la volonté de Dieu, sans motif, sans calcul et sans combinaison préalable. Or qu'est-ce que cela sinon de l'automatisme, sinon une négation implicite de la création? Mais que disons-nous? le monde ne surgit pas. Il est éternel, quoique créé !

Nous trouverons toujours quel es attributs de Dieu, qui ne sont pas les attributs de l'homme, sont les attributs du néant.

CHAPITRE VI

—

QUE NOUS N'AVONS PAS L'IDÉE DE L'EXISTENCE DE DIEU, N'AYANT AUCUNE IDÉE DE LA NATURE DE DIEU. — INANITÉ DU CONSENTEMENT UNIVERSEL PAR RAPPORT A L'IDÉE DE DIEU

I. Un grand argument des théistes et celui dont ils font le plus fréquemment usage, c'est l'universalité de l'idée de Dieu. La connaissance de Dieu, disent-ils, est empreinte dans l'esprit de tous les hommes; « et s'il n'y a pas d'autres idées innées, celle-là au moins est incontestable. »

Nous pourrions ici trancher négativement en quatre mots, la question des idées innées; ce serait inutile : que certaines idées naissent avec nous, ou que la faculté de les produire étant en nous, nous les produisions nécessairement moyennant certaines circonstances, n'est-ce pas tout un, quant au résultat?

Partout où l'intelligence est développée, certains principes s'imposent nécessairement à l'esprit, sans quoi il n'y aurait pas de raison commune et il serait impossible que jamais sur aucune chose, deux hommes vinssent à bout de s'entendre. Or du moment que ces principes sont nécessaires, je veux dire se produisent nécessairement, il est sans inconvénient de les supposer innés.

Mais l'idée de Dieu est-elle du nombre des idées dont nous parlons, et s'impose-t-elle nécessairement à l'esprit, comme celle-ci par exemple : que le plus court chemin d'un point à un autre est la ligne droite? Voilà la question.

« L'être objectif d'une idée, dit M. Jules Simon, ne peut être produit que par un être formel ; car il y a pour le moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet ; or l'idée que j'ai de Dieu, et par Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, toute connaissante et toute puissante ne peut pas tirer son origine de moi-même, qui ne suis qu'une substance finie. Donc la cause formelle de l'idée que j'ai de Dieu (c'est à dire Dieu) est nécessaire pour me faire concevoir Dieu. »

« Ce qui fait, dit encore M. Jules Simon, que l'idée que nous avons d'un être parfait prouve une réalité formelle égale à sa réalité objective, c'est que les facultés de l'esprit humain ne peuvent pas créer, mais seulement exagérer, et que l'idée de Dieu n'est pas une collection de perfections humaines, mais une idée toute spéciale, que je ne puis avoir créée ni imaginée. »

Descartes va nous dire les mêmes choses plus simplement et aussi clairement que son commentateur. « Il est impossible, dit-il, qu'il y ait en nous l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a pas en nous ou ailleurs, un original qui comprenne en effet toutes les perfections, qui nous sont ainsi représentées. Mais, comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, et que nous ne possédons pas ces extrêmes perfections, dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature différente de la nôtre. »

De toutes ces propositions il résulte, que c'est parce que nous avons quelque idée, quelque compréhension de la nature de Dieu, que nous nous prétendons fondés à affirmer Dieu. Toutes elles impliquent que pour dire que Dieu est, il faut pouvoir dire ce qu'est Dieu. J'accorde sans hésiter le principe, et je consens à trouver la preuve de l'existence de Dieu dans le concept que nous aurions de perfections, qui ne conviendraient pas à notre nature ; car du moment que nous concevrions ces perfections, il faudrait qu'elles fussent quelque part.

Je ne demande pas à avoir une compréhension complète

de Dieu, car on pourrait me répondre, que cela implique contradiction; que pour comprendre Dieu tout entier il faudrait être Dieu soi-même : il répugne, dit Descartes, que je sois fini, et que j'aie une idée adéquate de l'infini, etc.

J'admets Dieu si l'on me montre seulement, qu'il existe une qualité dont nous ayons l'idée et qui ne soit pas en nous. Mais s'il a été démontré à satiété, que toutes nos prétendues idées relativement à la nature de Dieu ne sont qu'absurdités et contradictions; si nous avons reconnu, en traitant des attributs de Dieu, que ces prétendues perfections, uniquement propres à Dieu, que nous concevrions sans que l'original en fût en nous, n'étaient qu'une exagération de qualités humaines, exagération dont l'effet est de les rendre impossibles et incompatibles l'une avec l'autre, comment peut-on dire que nous ayons quelque idée de Dieu? Ne répugne-t-il pas d'ailleurs que nous concevions quoi que ce soit, dont l'original ne soit en nous ou autour de nous? Pour cela il faudrait créer. En réalité, ou nous faisons de l'anthropomorphisme et du galimatias simple, en attribuant à Dieu une collection de perfections humaines, ou nous créons et faisons du galimatias double en imaginant en Dieu des perfections, dont l'original ne serait pas en nous ni ailleurs. Nous disons, il est vrai, que Dieu a créé le monde, — ce qui est faire quelque chose de rien; que Dieu a fait l'homme libre, ce qui nous oblige à admettre des horloges libres; que Dieu pur esprit est suprême intelligence, ce qui implique qu'on peut penser sans sentir, ou sentir sans avoir d'organes des sens, etc., etc., sont-ce ces propositions et tant d'autres analogues qui constituent l'idée spéciale que nous aurions de Dieu, et qui ne pourrait avoir été ni créée ni imaginée, comme dit M. J. Simon? L'idée serait spéciale en effet, et non moins spéciale que celle que nous prétendrions avoir d'un cercle carré.

Nous n'avons de la prétendue nature de Dieu aucune compréhension ni complète, ni incomplète, et toutes nos idées relativement à ce qu'on appelle Dieu ne sont que des non-

sens et des contradictions. Donc pour affirmer Dieu, il faut dire qu'on peut avoir la certitude de son existence sans avoir aucune idée de sa nature.

II. Mais partout les hommes s'inclinent devant une puissance surnaturelle. Or, si la croyance en Dieu est universelle, elle est naturelle, et si elle est naturelle, elle est rationnelle, à moins que la nature ne nous trompe, ce qui ne peut être admis sans absurdité.

Nous n'opposerons pas à cet argument le gros livre de Dupuis sur l'origine de tous les cultes. Nous pouvons nous passer de cette volumineuse érudition. Le principe des cultes se trouve dans le penchant naturel à tout animer, qui existe chez tous les hommes, et surtout chez les hommes à l'état primitif : partout où il aperçoit le mouvement, le sauvage suppose la vie, il va jusqu'à personnifier les œuvres grossières de ses mains; l'enfant personnifie de même sa poupée, et à chaque instant nous nous comportons comme des enfants et des sauvages, lorsque venant par exemple à nous heurter par étourderie contre un meuble ou à laisser par maladresse échapper un instrument de nos mains, nous apostrophons ou frappons avec colère ce meuble ou cet instrument, comme nous ferions une personne animée contre nous d'un mauvais vouloir. C'est au penchant que nous constatons qu'ont dû naissance les premières divinités, qui n'ont été que des *personnification des forces de la nature.* Le soleil a été un Dieu bienfaisant, comme le tonnerre était une divinité courroucée. Les dieux dont les anciens avaient peuplé l'univers n'ont pas eu une autre origine que les dieux des sauvages. Et une fois nés de l'amour et de la crainte, les dieux ont vécu par l'amour et par la crainte. Qu'on le remarque bien aussi : c'est par des dieux et non par un Dieu qu'à commencé la religion.

S'agit-il d'ailleurs du sentiment religieux chez les civilisés, il faut dire pluralité, là où l'on dit universalité : s'il est des hommes d'imagination et de sentiment et amis du merveilleux, qui ne peuvent vivre que d'illusion et de men-

songes, il est aussi des hommes de raison, amis par tempérament du vrai seul, qui ne se rendent sur toute chose qu'au fait et à la preuve. Le sentiment religieux est aussi difficile à inculquer à ceux-ci, qu'il le serait à prévenir ou à éteindre chez ceux-là. Or, outre que dans l'ordre intellectuel, comme dans l'ordre moral, le beau est nécessairement le rare, et qu'il doit y avoir plus de fous que de sages, ce n'est pas la raison qui subjugue et entraîne les masses, c'est le sentiment, la passion. « Les artistes créent les dieux, et la foule se prosterne. »

Nous pourrions suivre le sentiment religieux dans ses développements, pour le voir aboutir aux religions positives, et dire par quel échange de services entre elles et les gouvernements, les religions sont parvenues à une si puissante organisation, à tant de force et de splendeur. Nous ne le ferons pas. Il ne s'agit ici que du principe de l'idée de Dieu. Ce principe n'a pas été un intérêt, comme quelques-uns l'ont dit; ce ne pouvait être qu'un sentiment. Aussi quelque avantage qu'il y ait eu pour les heureux à donner l'autorité d'une sanction divine à la loi qui consacrait l'inégalité, c'est très faussement qu'on met à la charge de la propriété l'invention des dieux. Ils sont nés avant elle. Elle a été seulement habile à les exploiter à son profit.

En définitive, la religion, produit de l'imagination et du sentiment, est universelle comme le sentiment et l'imagination; et la croyance en Dieu ne prouve pas plus Dieu, que la croyance aux sorciers ne prouve les sorciers. Il y a des hommes qui croient en Dieu, comme il y en a d'autres, d'ailleurs éclairés et peu religieux, qui n'aiment pas à se trouver assis à une table de treize convives. En vain la raison tend à chasser Dieu de nos esprits; l'imagination et le sentiment sans cesse le ramènent, et tout cela prouve seulement la puissance de l'imagination et du sentiment.

Nous n'avons l'idée de rien qui convienne spécialement à Dieu, et toutes nos prétendues idées relativement à Dieu ne conviennent qu'à l'homme ou ne sont que des non-sens. Dire

Dieu, c'est nommer une chose dont on n'a pas d'idée ; c'est émettre un son.

La philosophie allemande fait identiques l'être et le non-être, et appelle Dieu l'être qui n'a pas d'être, l'être qui n'est pas. Tel est le seul Dieu que nous puissions laisser à l'adoration des croyants : Le Dieu-*Rien*.

CHAPITRE VII

—

QU'UNE HONTEUSE FAIBLESSE D'ESPRIT NOUS ATTACHE SEULE A L'IDÉE DE DIEU

C'en est fait; le ciel est vide.... devant le flambeau de la raison, Dieu s'est évanoui comme une ombre vaine : mais quelle nuit se fait tout à coup en moi et autour de moi! quel voile sombre couvre toute la nature! et quel silence de mort glace mes esprits, là où tout me parlait un si touchant et si sublime langage!

Quel sera désormais notre réfuge dans les heures d'affliction? où verserons-nous, dans les moments de suprême félicité, le trop plein de notre cœur, débordant d'amour et de reconnaissance? quelle sera la raison de notre patience et de notre résignation, au jour des grandes infortunes? quel sentiment enfin soutiendra dans ses épreuves le juste opprimé, calomnié, méconnu, victime de la sottise des faibles, comme de la méchanceté des forts, et mourant abhorré et maudit, sans avoir au moins un témoin de ses souffrances imméritées?

Tel est le cri de douleur qu'arrache d'abord à une âme tendre et habituée à se nourrir d'illusions, la découverte subite de la vérité.

Mais nous prions les larmoyeurs de se reporter par la pensée, avec nous, aux beaux jours du paganisme : c'est à dire à l'époque où la nature tout entière était peuplée de dieux, où tout était Dieu : et les arbres des forêts, et l'eau

des fontaines, et l'herbe des prairies; où les passions mêmes, comme les phénomènes du monde extérieur, étaient autant de divinités. Quelle douceur n'était-ce pas alors pour le croyant, que d'être sans cesse en communication avec les puissances surnaturelles, et d'avoir toujours dans ses joies et dans ses peines, une divinité à remercier ou à implorer, Vénus ou Mercure, ou tout autre d'humeur aussi accommodante? Or, regrettons-nous les illusions du paganisme? Ne nous applaudissons-nous pas au contraire d'en être affranchis?

Pourquoi donc ne secouerions-nous pas avec bonheur le joug de la dernière illusion de même ordre, qui tient nos esprits asservis? Un Dieu ou des dieux, polythéisme ou monothéisme, n'est-ce pas toujours de l'anthropomorphisme, toujours de l'idolâtrie?

Qu'on ne dise pas qu'il est dans notre nature de vouloir du bonheur au prix de l'imbécillité. Est-il un homme éclairé, qui échangeât les lumières qui lui découvrent des vérités d'abord désagréables, contre l'ignorance et la stupidité où il trouverait toujours d'agréables illusions? Le philosophe le plus tourmenté des problèmes de la métaphysique, voudrait-il changer de personnalité avec la vieille dévote imbécile, à qui il voit goûter déjà par anticipation les joies du paradis?

Nous trouverons dans la possession de la vérité des joies qui vaudront celles que donnent l'erreur et le mensonge.

CHAPITRE VIII

QUE L'IDÉE DE DIEU, AU LIEU D'ÊTRE LA BASE DE LA MORALE, EST LA CORRUPTION DE LA MORALE

§ 1. *Caractère anthropomorphique du Dieu de la morale.*

Nous n'avons que faire, lorsqu'il s'agit de moralisation, du Dieu des philosophes. Si Dieu, comme le définit tel d'entre eux, est un acte éternel, auquel cas tout ce qui est ne peut pas ne pas être, qu'avons-nous à attendre de Dieu? qu'avons-nous à lui demander? L'idée de préordination et de prescience divine n'exclut-elle pas toute espèce de culte et d'adoration?

Le Dieu, dont on prétend que l'idée a sur nous une action moralisatrice, le Dieu, dont on dit que, « s'il n'existait pas, il faudrait l'inventer, » est nécessairement marqué au coin du plus pur anthropomorphisme. C'est le Dieu providence, dont les dispositions et les décisions à notre égard peuvent se modifier et doivent varier sans cesse, selon nos mérites et nos démérites, le Dieu à sentiments humains, tour à tour bon et miséricordieux, juste et sévère, dont nous pouvons attendrir le cœur et désarmer la colère : or, la crainte de ce Dieu, que l'on dit être le commencement de la sagesse, est en réalité le grand obstacle à la sagesse. C'est cette crainte même qui altère la conscience et corrompt la morale.

§ 2. *Des effets de l'esprit de soumission, qu'implique l'idée de Dieu.*

M. A. Comte, l'auteur de la philosophie positiviste, fait découler toute moralité de l'esprit de soumission. Ce sentiment était dans les besoins de sa cause. Une société comme celle que rêvait M. A. Comte, où les prolétaires parleraient au moins quatre langues, et seraient tous des encyclopédies vivantes, sans que la richesse et la puissance cessassent de se trouver, à l'occasion, dans les mains les plus indignes et les plus incapables, ne pourrait certainement se soutenir que par des miracles de l'esprit de soumission. Mais il serait peu philosophique de demander quelle est la meilleure source de moralité : de l'esprit de soumission ou de l'esprit de liberté; en d'autres termes : lequel vaut mieux, au point de vue de la morale, de l'obéissance à l'homme ou de l'obéissance à la raison. Ainsi posée, la question est résolue.

Or l'obéissance à Dieu, c'est toujours l'obéissance à l'homme. Sans doute il peut arriver que, au nom de Dieu, on résiste à des hommes : c'est ainsi que, au nom d'un homme, on résiste à d'autres hommes. Mais il reste toujours certain que, puisque Dieu est essentiellement personnel, l'autorité de Dieu est toujours une autorité personnelle, l'autorité d'une personne, qu'en obéissant à Dieu on obéit à une personne, et que la seule autorité qu'il soit digne et moral de respecter, c'est l'autorité impersonnelle de la raison.

Dans tout système anthropomorphique, la morale consiste à se soumettre à Dieu, quoi qu'il ordonne. C'est pourquoi Abraham eût été un pécheur, un coupable et eût mérité punition, si, Dieu lui ordonnant d'immoler son fils innocent, il ne se fût préparé à obéir. Donc le devoir est d'obéir à Dieu, à cause de cela, qu'il est tout-puissant, à cause de cela, qu'il est le maître. Donc c'est la toute-puissance, c'est la force qu'on adore, et dont le culte prime celui de la raison. Si l'on admettait que c'est la raison seule qui doit asservir nos esprits, pourquoi l'homme, qui conforme sa

conduite à la raison, sans aucune considération d'une volonté, d'une autorité personnelle divine, serait-il tenu pour moins moral et moins méritant, que celui qui s'attache uniquement à obéir à cette autorité? or le théisme dénie toute moralité à la conduite de l'athée, quelque conforme à la morale qu'elle puisse être; et il demeure bien entendu dans toute religion, que c'est la pensée seule de Dieu, qui peut moraliser nos actes; que par conséquent il ne suffit pas de bien faire, mais qu'il faut bien faire en vue de Dieu, et rapporter toutes ses actions à Dieu. Nous n'entendons pas établir une distinction entre la raison et la volonté de Dieu, et dire que la volonté de Dieu pourrait jamais être contraire à la raison; mais comment peut-on dire, que j'obéis à la raison en obéissant à Dieu, lorsque, pour obéir à Dieu, il faut que j'abdique ma raison? Dans l'exemple d'obéissance célébré, comme si méritoire, que nous venons de citer, le serviteur de Dieu l'eût-il été, s'il n'eût cessé d'être le serviteur de la raison? à moins qu'on ne prétende qu'il eût pu trouver dans sa raison des motifs pour justifier le meurtre de son fils innocent? Or, c'est cela même qui faisait le mérite de son obéissance. Il est dans l'essence de toute religion, que, si Dieu ordonnait le crime, c'en serait un alors de lui désobéir.

Nous admettons que Dieu ne peut jamais rien vouloir contre la raison. Mais si Dieu est soumis à la raison, il résulte de là, comme nous l'avons exposé ailleurs, que c'est la raison qui est Dieu. Supposons toutefois que la nécessité de la raison n'anéantit pas Dieu? que pouvons-nous dans ce cas faire de mieux, que de n'avoir, à l'exemple de Dieu, d'autre maître que la raison? Que signifie alors entre nous et la raison, l'intermédiaire de Dieu? On nous répondra sans doute que c'est le sentiment d'amour et de reconnaissance que nous avons pour mobile, quand nous rapportons tout à Dieu, qui imprime à notre existence un caractère moral, qu'elle n'aurait pas sans cela. Ce sont de tristes précepteurs de morale que l'ignorance et la sottise. Or quel serait, si nous

raisonnions, le fondement de notre amour de Dieu? Serait-ce que nous lui devons tout, que nous tenons l'être de sa volonté? Nous ne lui devons rien, car du moment que, s'il existait, il serait nécessairement soumis à la raison, ce qu'il aurait fait, il n'aurait pas pu ne le pas faire; d'où il résulte que nous n'aurions à remercier que la raison ou la nécessité, ce qui n'est pas un être, une personne, et par conséquent n'a pas besoin de remercîments. Nous disons aussi que la bonté de Dieu qui nous le ferait aimer est un vain mot. Pour être bon, il faudrait qu'il pût être mauvais. Or il est nécessairement bon. Donc en réalité il n'est ni bon ni mauvais. Mais nous sortons de notre hypothèse, qui est l'amour de Dieu tel que l'inspirerait le plus grossier anthropomorphisme. C'est de cet amour qu'il s'agit d'apprécier les effets. Dieu est tout amour, et avec lui, amour pour amour. Le secret pour être aimé, c'est d'aimer soi-même. Pour gagner le cœur de Dieu, nous lui donnerons notre propre cœur. Mais quels torts l'amour ne rachète-t-il pas? Que ne pardonnons-nous pas à ceux qui nous aiment? Donc on ne fait pas mieux, parce qu'on aime Dieu. C'est au contraire parce qu'on l'aime et qu'en l'aimant on en est aimé, qu'on se trouve dispensé de mieux faire.

D'ailleurs l'amour de Dieu, s'il existe, est rare, exceptionnel. Et c'est la crainte de Dieu dont on fait le principe de la morale. Donc nous pouvons reprendre notre thèse : quoique l'on fasse par considération de la volonté de Dieu, c'est à un maître que l'on obéit, au lieu d'obéir à la raison; et on lui obéit parce qu'il est le maître, et non parce qu'il a raison. Donc si l'on veut que la morale repose sur l'idée de Dieu, il faut dire qu'il n'y a de sentiment moral, que dans la soumission et la servilité.

C'est bien ainsi que l'entend la religion; aussi a-t-elle, pour objet de notre amour, ses anges soumis, personnifications de la courtisannerie et de la lâcheté; et pour objet de nos malédictions, son ange rebelle, emblème de l'esprit de liberté et d'indépendance. Celui-là c'est le chercheur de

vérité, le rationaliste. On l'appelle Lucifer porte-lumière. C'est qu'en effet l'esprit de lumière, c'est l'esprit de révolte; comme l'esprit de soumission, c'est l'esprit d'ignorance et de servitude.

§ 2. *Identité de l'idée anthropomorphique et de l'idée monarchique.*

Dieu, c'est le roi, j'entends un roi absolu; et les moyens mis en usage pour gagner sa bienveillance ne diffèrent en rien, au fond, de ceux par lesquels on obtient les bonnes grâces d'un roi, sous un régime de bon plaisir.

Il est rationnel que des divers attributs de Dieu, la justice soit celui dont les croyants tiennent le moins de compte, car l'idée de pouvoir implique toujours l'idée d'arbitraire et d'acception de personnes. Quand on est le maître, ce n'est pas pour être esclave d'aucune règle; sans quoi on ne serait pas le maître, et c'est la règle seule qui serait maîtresse. Donc le roi-Dieu n'est pas plus tenu que les rois-hommes, d'être juste, puisqu'il est le maître. Si le roi est juste, tant mieux; mais s'il ne l'est pas, il ne fait qu'user de son droit, et la révolte contre lui dans ce cas même serait toujours un crime; tels sont les vrais principes monarchiques. Il impliquerait contradiction qu'on fût le maître, et qu'en même temps on subît le joug de la loi, comme les sujets. Et de même que nous ne pouvons jamais nous dispenser justement d'obéir à la volonté du roi, de même, quoique Dieu fasse, nous devons adorer ses décrets; en sorte que s'il lui plaît, par exemple, de venger les fautes des pères sur les enfants jusqu'à je ne sais quelle génération, notre devoir est d'humilier notre raison et de nous taire. Le roi élève ceux-ci et abaisse ceux-là, selon son bon plaisir. Auprès de Dieu, comme auprès du roi, tout est penchant et antipathie, népotisme et favoritisme. Les rois s'appellent les pères de leurs sujets, Dieu s'appelle le père des hommes; mais le père des hommes, comme les pères des peuples, traite quelques-uns de ses enfants en aînés, d'autres en

bâtards et d'autres en maudits. C'est pourquoi certains hommes, comblés des dons de la grâce, arrivent à la vie éternelle sans efforts, n'ayant que repos et prospérité ici-bas ; que d'autres, placés dans de détestables conditions, ne triomphent qu'après les plus rudes combats, et que d'autres sont rejetés sans appel, constamment malheureux dans ce monde et dans l'autre. Demandez à un chrétien qui, comme chrétien, a son salut à sa portée, pourquoi un musulman est nécessairement damné, quoique lui chrétien eût été musulman, s'il fût né à Constantinople, et qu'il n'ait manqué au musulman, pour être chrétien, que de naître dans un pays de la chrétienté, — d'où il résulte que le hasard seul de la naissance décide de nos destinées ultra-mondaines.—Il me siérait bien, vous répondra-t-il, de demander raison à Dieu de sa bonté envers moi ! « Si nous sommes des enfants *privilégiés*, nos plaintes et nos murmures ne montrent que notre ingratitude jointe au blasphème : que penser d'un enfant, qui, couvert des bienfaits de son père, lui reprocherait de ne pas traiter ses frères avec la même libéralité? » (Conférences de M. de Frayssinous.) On n'est pas plus embarrassé que cela, lorsqu'on est chrétien, pour concilier avec la toute-justice de Dieu, la damnation des malheureux qui sont restés dans une ignorance invincible de sa loi. C'est que Dieu, comme nous l'avons dit, est le maître.

C'est en vain que la philosophie, se récriant contre notre assimilation, dirait que c'est aux chrétiens à défendre leur Dieu, qui n'est pas celui des philosophes. C'est une maxime des philosophes, comme des chrétiens : que si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. Or, le Dieu qu'il serait bon, au sentiment des philosophes, qu'on inventât, est parfaitement conforme au portrait que nous venons d'en tracer, car c'est un Dieu qui demande un culte, un Dieu qu'il faut que nous adorions et priions.

§ 4. *De la prière.*

C'est dans la prière, dont on vante l'heureuse influence, qu'éclate précisément l'action corruptrice de l'idée de Dieu. Comme Dieu n'est qu'erreur ou mensonge, il est fatal que l'idée de Dieu altère les consciences les plus droites et fausse les esprits les plus sains. La source de toute dégradation, c'est la servilité; et la source de toute servilité, c'est le culte. Dieu est un maître et ne peut être conçu que comme un maître. Or, un maître, encore une fois, fait ce qu'il veut et distribue ses faveurs à son gré. C'est pourquoi on prie pour avoir part à ses faveurs : cela est plus facile que de les mériter. Si l'on avait confiance en la justice de Dieu et qu'on fût assuré d'être traité selon ses mérites, pourquoi prierait-on? Mais comment gagne-t-on les bonnes grâces d'un roi, ou désarme-t-on son courroux? Par la soumission. Quelle est la vertu qu'estiment les rois? L'obéissance et l'obéissance aveugle, l'obéissance quand même. Or, Dieu est un maître, un roi, et on ne se conduit pas envers Dieu, autrement qu'envers les princes de la terre; on ne s'adresse qu'à ses faiblesses; et toute la dévotion ne consiste que dans l'emploi des moyens qu'on jugerait propres à prendre un maître, un despote. La recette pour se rendre Dieu favorable est bien connue : c'est de lui montrer une grande humilité, une parfaite soumission à ses volontés, une crainte respectueuse de sa colère, et cela se montre en s'agenouillant, en se frappant la poitrine, en baissant les yeux, en marmottant des prières. On a soin aussi de le faire intervenir dans toutes choses, de placer son nom partout, de subordonner les moindres projets à sa volonté : Je ferai cela, j'irai là, s'il *plaît à Dieu, avec l'aide de Dieu, avec la grâce de Dieu.* — Quelquefois, au lieu de Dieu tout court, on dit avec l'aide du *bon Dieu*, avec l'aide de la *divine Providence.* Moyennant ces paroles de soumission, que Dieu entend et dont il prend bonne note, comment n'aurait-on pas la conscience tran-

quille, et ne prendrait-on pas confiance dans sa destinée? De nombreux *s'il plaît à Dieu*, *avec l'aide de Dieu*, sans autres mérites, valent mieux auprès de Dieu, que les meilleures actions dépourvues de ces assaisonnements. Dieu, entend-il un homme émailler sa conversation de *s'il plaît à Dieu* : A la bonne heure! dit-il, voilà au moins un garçon qui ne méconnaît pas mon autorité et qui se plaît à confesser sa dépendance. Il est bien vrai qu'il ne se recommande par aucune qualité, qu'il n'a jamais fait que du mal, qu'il n'aime que lui et est à lui-même sa fin dernière. C'est égal, j'aurai soin de lui. Mais qu'est-ce que ce prétendu honnête homme qui, ne consultant que sa raison et sa conscience, passe sa vie à bien faire, sans penser à moi, sans me nommer, sans m'invoquer, sans s'occuper même si je suis ou ne suis pas?... Je veux que le premier réussisse dans toutes ses entreprises, et que le second n'ait partout que des déboires. Voilà comment, dans l'esprit des dévots, Dieu sent et pense : pour lui, comme pour les rois, le plus irrémissible des crimes, c'est l'esprit de liberté et d'indépendance. Dieu, jaloux de son autorité comme un roi, entend qu'on rapporte tout à lui, et ne reconnaît de méritoire, que ce qu'on fait pour l'amour de lui.

En vain, dit-on, que le meilleur moyen de plaire à Dieu, c'est de suivre ses commandements et de faire le bien. Le croyant sent bien que, quelles que soient ses fautes, sa soumission rachète tout et lui fait toujours trouver grâce devant Dieu.

§ 5. *Immoralité de la prière.*

Ce que nous demandons à Dieu, ce sont des préférences, des faveurs, par conséquent des injustices. Si la justice de Dieu est inflexible et parfaite, il n'y a jamais lieu à prière, ni même à remercîment, dans aucun cas possible. Mais la morale monarchique a besoin de maintenir dans les esprits l'idée déjà trop enracinée du favoritisme de Dieu. Nos pièces

de monnaie ne portent-elles pas en exergue ces mots : *Dieu protége la France?*

Je me suis longtemps demandé si le sens de cette proposition était affirmatif ou seulement optatif; c'est à dire si elle a pour objet de constater ou de demander la protection de Dieu poûr la France. Qu'importe, pour la question qui nous occupe? Ce qui est certain, c'est qu'elle exprime au moins que Dieu est susceptible de protéger. Or, là où il y a protection, il y a préférence. Si Dieu avait pour l'Angleterre, pour la Russie, pour l'Autriche, etc., les mêmes sentiments que pour la France, ce serait un non-sens de dire que Dieu protége la France. Dira-t-on, pour justifier Dieu et les termes de notre exergue, que la France mérite la préférence dont elle est l'objet? Mais dans ce cas, il n'y a pas de la part de Dieu protection envers elle; il n'y a que justice. La contestation d'ailleurs à cet égard n'est pas à craindre : les Français, dans l'esprit des croyants français, sont bien réellement les favoris de Dieu, ses enfants *préférés*. C'est une vérité que proclament toutes les autorités de l'Église, *en France :* « Demandons à Dieu, disait dernièrement un vénérable prélat, de protéger toujours la France, « pour laquelle, comme dit *Bos-* « *suet*, il semble avoir ressenti dans tous les temps quelque « chose de plus paternel et de plus tendre que pour les autres « nations. » (Mandement de l'archevêque de Paris, à l'occasion de la guerre d'Italie, 16 mai 1859.) Grâce à l'esprit de favoritisme qui règne au ciel, la France n'est pas seulement l'objet de la protection spéciale de Dieu le père, elle a encore pour protectrice ou pour patrone, la Sainte Vierge, la mère de Dieu le *fils*. C'est pourquoi Napoléon Ier avait voulu que sa fête tombât le jour de la fête de Marie, « afin, disait-il, que ce jour rappelât à la reconnaissance des fidèles le souvenir du rétablissement du culte et le nom de celui qui avait relevé les autels. » Ainsi l'amour de Napoléon Ier et l'amour de Marie se trouvaient confondus dans les cœurs des Français. Napoléon III, à son tour, « héritier des nobles inspirations, n'a pas voulu d'autre jour de fête que cet anniversaire

consacré dans le cœur des populations par les pompes religieuses et les traditions séculaires. » Tant y a que Dieu et la mère de Dieu protégent la France. Or, quand on donne à chacun selon son mérite, nous venons de le dire, on ne protége personne : protéger, c'est accorder des faveurs, c'est avoir des préférences. On voit donc bien, qu'au sentiment des fidèles, Dieu n'est pas tenu d'être juste.

Ce sentiment de la partialité de Dieu se manifeste à toute occasion : la guerre vient-elle à éclater, chacune des parties belligérantes commence à appeler la bénédiction du ciel sur ses armes, sans autrement s'inquiéter de la justice de sa cause... Et quand on aurait tort, cela doit-il empêcher de se recommander à Dieu? Si Dieu, se dit-on, veut, malgré notre injustice, nous accorder la victoire, n'en est-il pas le *maître?* De même, après la victoire, on ne manque pas de chanter un *Te Deum* en actions de grâce. Pourquoi Dieu n'aurait-il pas fait triompher l'injustice, s'il lui a plu ainsi? Du moment qu'il est le maître, ne peut-il pas bien faire ce qu'il veut?

Il ne faut pas croire que les autres peuples le cèdent en sottise religieuse au peuple français. N'avons-nous pas vu le gouvernement anglais, à l'occasion de la dernière guerre des Indes, ordonner un jour d'humiliation et de prières pour implorer, dans cette lutte impie, le concours de la divine Providence? Ainsi les oppresseurs prétendent que Dieu leur vienne en aide pour massacrer et réduire les opprimés, qui essaient de secouer le joug. « Nous avons massacré, disait un officier anglais pendant cette même guerre, des masses de ces monstres, et, avec la *grâce de Dieu*, nous en massacrerons encore des milliers, avec la *grâce de Dieu!* » Vous l'entendez. Et les monstres, ce sont les opprimés qui se révoltent, pendant que les honnêtes gens, ceux à qui Dieu doit prêter main-forte, ce sont les massacreurs de ces opprimés! Avions-nous tort de dire tout à l'heure, que quelque infamie qu'on médite ou qu'on commette, on s'innocente

à ses propres yeux et on se trouve en règle avec le ciel, dès qu'on a dit : Avec la *grâce de Dieu*, *s'il plaît à Dieu!* et qu'enfin, il n'est pas de crime que Dieu ne permette ou que même il ne favorise, pourvu qu'on s'humilie devant sa souveraine autorité. « Il est avec le ciel des accommodements. » Telle est la pensée secrète de tout croyant, et la prière est toujours un moyen d'amener Dieu à des transactions, à des accommodements.

Je ne puis résister au plaisir de citer encore un exemple curieux des sottises qu'inspire l'anthropomorphisme, surtout quand le patriotisme se met de la partie. Un évêque exhortait, il y a quelques années, les jeunes gens appelés sous les armes, à ne pas manquer à l'appel : « Saint est l'amour de la patrie, dit-il, pour laquelle les héros Machabées souffrirent le martyre. Le grand saint Augustin a dit de ces héros, qu'en combattant pour la patrie et ses institutions, Dieu était avec eux. » Mais, saint homme, les ennemis des Machabées défendaient aussi leur patrie, et dans toute guerre, chacune des parties belligérantes défend sa patrie. Comment donc, lorsqu'une guerre éclate, peut-on invoquer Dieu au nom de la patrie? Comment Dieu s'y prendrait-il pour protéger deux patriotismes ennemis? Si je veux que Dieu me protége, parce que je défends ma patrie, mon adversaire, qui défend aussi sa patrie, a droit à la même protection. Ce raisonnement n'a que le défaut d'être trop clair.

Lorsque les prières qui se font tout haut et publiquement sont si injustes, que ne peut-on pas penser de celles qui se murmurent tout bas? Est-il beaucoup de gens qui priassent, s'ils ne pouvaient prier que tout haut et de manière à être entendus de leurs voisins, comme ils se flattent d'être entendus du ciel? Un procès en cour d'assises nous a révélé qu'une femme *Parang*, dans un moment où son mari était parti pour aller assassiner et voler, s'était mise à prier pour *la réussite de l'affaire*. Il n'est pas douteux que la plupart des criminels, qui ont été élevés dans de bons principes reli-

gieux, ne fassent, comme faisait la femme Parang. Mais pour ne parler que des honnêtes gens, niera-t-on que chacun ne prie pour la seule satisfaction de ses besoins, sans aucune considération des besoins d'autrui, et qu'ainsi les prières les plus innocentes ne soient marquées au coin du plus parfait égoïsme? *Mon Dieu ayez pitié de moi, et jetez des pierres aux autres* : voilà l'esprit de toutes les prières. L'égoïsme des croyants ne pouvait avoir d'expression plus exacte que cette plaisanterie populaire. Les croyants eux-mêmes ont mis leur égoïsme en maxime, et pendant que les propriétaires disent : *Chacun chez soi, chacun pour soi*, le dévot dit : *Chacun pour soi et Dieu pour tous*. Il est bien entendu que le Dieu pour tous est là pour servir de passeport au *chacun pour soi*. La maxime, d'ailleurs, est aussi bien pour notre bonheur dans ce monde-ci, que pour notre salut dans l'autre. Mais comment Dieu pourrait-il être pour chacun et pour tous? Comment pourrait-il exaucer des prières contradictoires, favoriser des intérêts contraires? En vertu du *chacun* pour *soi et Dieu* pour *tous*, chacun prie uniquement pour soi et arrange de son mieux ses petites affaires avec le ciel, sauf aux autres à arranger les leurs, comme ils l'entendront : le jardinier demande de la pluie pour ses légumes, et le vigneron, du soleil pour ses raisins : chacun *pour soi*. Mais Dieu ne saurait accorder en même temps de la pluie et du beau temps : que devient le *Dieu pour tous?* Il ne vient, du reste, à l'esprit ni du jardinier, ni du vigneron de chercher en quoi l'un serait plus fondé dans sa demande que l'autre dans la sienne, et pour quelle raison ce serait la prière de l'un plutôt que celle de l'autre qui serait entendue. Mais quand nos gens feraient cette réflexion, ils ne s'en trouveraient pas gênés le moins du monde. La lice étant ouverte à la compétition auprès de Dieu, comme auprès du roi, on se dispute les faveurs de Dieu, comme on se dispute celles du roi. De même qu'on lutte auprès de celui-ci de complaisance, d'adulation, de servilité, de bassesse, de même on lutte auprès

du roi des rois de génuflexions, de battements de poitrine, d'élans de cœur, de chuchottements de prières, etc. Les courtisans font assaut de flatterie ; les fidèles font assaut d'adoration. C'est à qui l'emportera sur ses concurrents par le zèle ou par la ferveur. Le dispensateur des grâces, roi ou Dieu, laisse tomber la rosée de ses bienfaits sur ceux qui ont l'heur de lui plaire : qu'importent les mérites des concurrents? Dieu ou le roi, est le maître. Il fait ce qu'il veut.

§ 6. *Stupidité de la prière.*

L'infamie de la prière n'a d'égale que sa bêtise. Que diriez-vous d'un couvreur qui demanderait à Dieu, pour le cas où il tomberait d'un cinquième étage, de lui faire instantanément pousser des ailes, afin de se soutenir en l'air, comme les oiseaux, ou d'un marin qui voudrait, par la protection de Dieu, marcher, en cas de naufrage, sur les flots, comme on marche sur la terre? Vous traiteriez ce couvreur et ce marin de fous, pour prétendre que Dieu change en leur faveur les lois de la nature, pour demander des miracles. Eh bien! ces gens-là ne feraient rien que ne fassent tous ceux qui prient. On ne s'adresse jamais au ciel, qu'on ne lui demande, sans s'en douter, des miracles. Vit-on jamais un navire sombrer sans que marins et passagers aient demandé à Dieu de les sauver? Or, comment les sauverait-il, sinon en faisant un miracle, en leur donnant le moyen de marcher sur les flots ou de s'envoler? Il est bien évident que le moyen de leur salut, en dehors des ressources qu'ils peuvent trouver en eux, ne serait pas moins un miracle que l'un ou l'autre des deux que nous indiquons.

Quelle prière pourrait paraître plus naturelle, plus raisonnable et plus digne d'être exaucée que celle d'un malheureux père qui, voyant périr d'une maladie terrible, de consomption par exemple, une fille bien-aimée ou un fils chéri, demande au ciel la conservation de l'enfant qu'il aime plus que

lui-même? Or, que fait-il autre chose, que demander un miracle? C'est même bien gratuitement que nous supposons une maladie grave et incurable; il n'y aurait pas moins miracle, quand la guérison obtenue par la prière, ne serait que d'un mal sans importance. Le mal, quel qu'il soit, a son cours, suivant certaines lois éternelles de la matière, et les remèdes qui le guérissent n'agissent que conformément à d'autres lois éternelles de la matière, auxquelles il ne saurait être rien changé.

Le monde physique ayant ses lois nécessaires, d'où dépendent tous les phénomènes, que veut-on qui arrive par l'intervention de Dieu, sans être un miracle? Demander à Dieu de la pluie, lorsqu'il est dans la nécessité, à raison de l'état atmosphérique qu'il fasse beau, ou *vice versâ*, n'est-ce pas demander un miracle? Quant à ceux qui affirment hardiment qu'il dépend de Dieu, auteur des lois du monde physique, de suspendre à sa volonté l'action de ces lois, se rendent-ils bien compte de ce qu'ils disent? Ils nous accorderont bien que, comme dans une machine parfaite, il n'y a pas de rouages inutiles, de même dans notre monde tout marche avec assez de précision pour qu'il n'y ait pas de force perdue, et que par conséquent toutes les lois par lesquelles le monde subsiste sont nécessaires. Ce qui est non moins incontestable, c'est que ces lois agissent sans lacune et sans interruption. Or, le monde subsistant par le jeu de l'ensemble de toutes ses lois, n'est-il pas évident que le moindre dérangement ou la moindre suspension de ces lois, aurait pour effet immédiat le chaos? Nous dirons donc, si vous voulez, au mépris des axiomes : rien ne vient de rien et rien ne va à rien, que Dieu, qui a créé le monde, peut l'anéantir; mais dire que Dieu peut faire subsister le monde hors des conditions nécessaires pour qu'il subsiste, c'est prétendre qu'il dépend de Dieu que la même chose soit et ne soit pas en même temps. Eh bien! ce n'est qu'à cette condition qu'il peut être raisonnable de prier.

Pendant que nous exposions l'inanité de l'idée de Dieu, le lecteur nous avait sans doute demandé *in petto*, ce que nous gagnerions à la suppression de Dieu ; nous lui avons maintenant répondu.

CHAPITRE IX

—

DE L'ÉTERNITÉ DES CHOSES

L'éternité est nécessaire et s'impose fatalement à notre esprit, car si ce n'était pas le monde qui fût éternel, ce serait son auteur; mais en vertu de l'axiome : rien ne vient de rien, l'éternité que nous sommes forcés d'admettre, c'est l'éternité du monde.

A l'idée d'éternité est attaché un grand apaisement de l'esprit : avec elle disparaissent toutes les inquiétudes intellectuelles d'une curiosité absurde, née de l'idée de causalité qui, nous faisant chercher le pourquoi et le comment des choses, nous montre partout des mystères impénétrables. Il n'y a pas de pourquoi et de comment pour ce qui n'a pas commencé.

Mais pendant que l'éternité des choses semble impliquer leur immutabilité, la science ne nous montre dans l'univers, qu'enfantement, élaboration, développement, changement. Tous les jours, dit l'astronomie, d'anciens mondes disparaissent et de nouveaux surgissent. La science géologique, de son côté, fait passer notre globe, pour arriver à un état qui comporte l'existence de l'homme, par différentes phases, chacune desquelles a pu durer des millions d'années, et nous le montre habité par différentes espèces y apparaissant successivement et progressivement. En présence de ce développement des choses, que devient l'idée d'éternité? On nous dit que ce qui est éternel, ce sont les forces : force attractive

et force répulsive, dont les combinaisons ont produit tous les phénomènes. Donc, un temps aurait été où il n'existait rien que les forces qui devaient tout produire; or, n'est-ce pas là admettre un commencement? La matière, il est vrai, n'aurait pas eu de commencement, mais les phénomènes auraient commencé. En effet, nous sommes obligés d'admettre, pour tous les mondes, des lois de formation analogues à celles du nôtre; par conséquent quelque loin qu'on recule, en mettant un monde en germe dans un précédent, on arrive toujours à un temps où il n'y avait rien que des forces, où il n'existait encore par conséquent aucun monde.

Nous ne trouvons pas d'issue. D'une part l'univers existant de toute éternité dans son ensemble actuel, avec des mondes formés, d'autres en formation, d'autres en décadence, c'est là une conception impossible : un monde ne peut être formé sans avoir été soumis à des lois de formation. D'autre part pourtant la nécessité des choses, qui implique leur éternité, impliquant en même temps leur immutabilité, comment, puisqu'il est nécessaire que le monde soit, admettons-nous qu'il ait été un temps, où il n'était pas; mais où étaient seulement les éléments dont il devait se former?...

L'idée de l'éternité des choses passe notre compréhension, mais elle est nécessaire; elle n'est pas contradictoire; nous ne pouvons pas ne pas l'admettre, et une fois que nous l'avons admise, l'esprit est en repos.

DEUXIÈME PARTIE

—

QU'EST-CE QUE L'HOMME

—

PREMIÈRE SECTION

—

DÉMONSTRATION DE L'AUTOMATISME DES BÊTES, CONDITION DU NON-AUTOMATISME DE L'HOMME

—

CHAPITRE I

—

ESSENCE DE L'HOMME, — NÉCESSITÉ DU DUALISME DE SA NATURE

Dieu, qui serait la négation de toute liberté, de tout monde moral, ne pouvait avoir aucune réalité. Aussi n'avons-nous eu qu'à marcher sur le fantôme pour le faire évanouir. Mais à quoi nous sert l'élimination de Dieu, si, comme l'affirme la science, nous ne sommes que matière? Rien, dans l'ordre matériel, n'a lieu qu'en vertu de lois nécessaires, fatales. Donc toute individualité matérielle n'est que machine. Donc si nous ne sommes que matière, nous nous trouvons encore réduits à un pur automatisme, comme dans l'hypothèse de l'existence de Dieu.

L'homme, l'être qui sent et qui pense et qui ne pense que parce qu'il sent — le *penser* procédant du *sentir*, la *pensée* n'étant qu'une *sensation perçue* — ne se conçoit que par l'exis-

tence d'une double nature : immatérialité et matière. Le principe immatériel, l'âme, est la *sensibilité*, le sujet susceptible de sentir; l'organisme, le corps, est ce qui fait sentir la *sensibilité*. Donc, créant le verbe *sensibler*, nous appelons l'âme, la substance *sensiblable;* l'organisme, le phénomène *sensiblant*.

Hors de ces deux natures et de leur union, il n'y a personne. Un organisme seul est une machine, un *fonctionnement* et non pas un *être*. L'âme, qui est *substance* est un *être;* mais conçue seule, l'âme est un *être* qui existe seulement, qui ne connaît pas, qui n'a pas conscience de lui-même et qui est, comme s'il n'était pas. Nous verrons ultérieurement comment, moyennant certaines circonstances, l'âme sous l'influence des modifications qu'elle reçoit de l'organisme, devient active. Mais quelle sera la démonstration de l'existence des immatérialités, dont nous faisons le principe du *sentir*, du *penser?* Ce ne pourra être que la démonstration du *non-sentir*, du *non-penser* là où il n'y a que matière, c'est à dire chez les animaux.

En résumé, nous ne sommes qu'à la condition que Dieu ne soit pas et que les animaux ne soient rien. Il faut que l'homme dise ce qu'on fait dire à Dieu : je suis celui qui suis. Je suis l'*être*.

CHAPITRE II

—

QUE LA CONDITION DE L'AME ÉTANT L'AUTOMATISME DES BÊTES, QUE TOUT LE MONDE NIE, IL N'Y A QUE DES MATÉRIALISTES, LE SACHANT OU SANS LE SAVOIR

—

§ 1. *Du sentiment général par rapport à l'esprit des bêtes.*

Quel éclat de rire, ou quel haussement d'épaules doit accueillir notre théorie de l'automatisme des bêtes! Que de gens n'y voudront voir qu'un vieux paradoxe renouvelé de Descartes, sans songer que si la doctrine est ancienne la démonstration est neuve! Et que de petites passions, si elle est prise au sérieux, viendront la combattre! Le moyen d'éteindre l'amour des bêtes qui est aussi commun que l'amour des gens est rare! Le moyen que les vieilles femmes et les hommes, qui leur ressemblent, consentent jamais à ne voir que des machines dans leurs bien-aimés chiens, chats ou perroquets! S'il est naturel qu'on trouve dans l'objet de son amour mille qualités qui le justifient, faut-il s'étonner d'entendre dire tant de merveilles de l'intelligence et des vertus des bêtes? Voulez-vous donc avoir l'oreille et gagner les sympathies de la foule, luttez avec elle d'assertions extraordinaires dans l'exaltation des mérites de l'espèce animale. Contez-lui des histoires, comme celle de ce hibou de Lafontaine, qui après des chasses heureuses s'était imaginé de couper les pattes, pour les empêcher de fuir, aux souris qu'il ne pouvait manger immédiatement et de les nourrir en

cet état avec du grain, sûr ainsi de n'être jamais au dépourvu et de faire toujours chère lie. Dites au public bêtophile, avec l'aplomb de M. Aug. Comte : que si les bœufs traînent nos charrues, et les chevaux nos fiacres, c'est pure bonté et véritable condescendance fraternelle de leur part; et que l'unique obstacle au développement de la civilisation et à la constitution chez eux d'une société civile, semblable à la nôtre, c'est l'empire chimérique que nous nous sommes arrogé sur eux.

Exposez comme quoi « l'essor spontané des autres sociétés animales se trouvant arrêté par la prépondérance humaine, il en doit être ainsi de leurs propres langues...; » et faites comprendre « que du moment que c'est notre suprématie qui constitue la plus puissante entrave de la civilisation animale, un progrès appréciable, en la supposant supprimée, ne tarderait pas à démentir cette immobilité chimérique des langues et des sociétés animales... » Ajoutez, pendant que vous y êtes, « que les hautes sociétés animales nous offrent souvent une existence domestique vraiment analogue à la nôtre et quelquefois les rudiments d'une véritable existence civile, même permanente, qui se développerait davantage sans notre exclusive suprématie, etc., etc. »

On sera ravi de vos discours, et aucun de vos auditeurs ne doutera que, s'il n'y a pas des académies et des sociétés savantes de loups dans nos bois, ou de lièvres dans nos champs, la faute n'en soit uniquement à la barbarie inintelligente des chasseurs.

Allez toujours! ne vous arrêtez pas en beau chemin et ne craignez jamais de trop présumer de la crédulité du public. Affirmez hardiment, avec M. Damiron, « que la brute est libre, si non *autant* que l'homme, au moins *comme* l'homme, et que les bêtes ont comme connaissance d'une autre vie que la vie physique, ce qui est nécessaire pour qu'elles soient avec nous en communauté de sentiments. »

Passionnez-vous enfin; indignez-vous, comme Broussais, « qu'on prétende séparer l'homme des animaux. » Écriez-

vous « qu'il est infâme de les ravaler comme on le fait, en prétextant un mur d'airain entre eux et nous ; » et comptez sur des applaudissements, qui nous manqueraient sans aucun doute, si nous osions dire que le meilleur argument de Broussais, en faveur de sa doctrine de l'identité de l'homme et de la bête, c'est sans contredit sa stupide fureur.

§ 2. *Conséquences du fait généralement admis de la sensibilité des bêtes.*

Tout le monde est d'avis que les animaux : chiens, chats, souris, hannetons, poux, puces, etc., n'ont pas d'âmes.

Tout le monde encore affirme que les animaux : chiens, chats, souris, hannetons, etc., sentent; éprouvent, par exemple, du plaisir quand ils prennent leur nourriture; et de la douleur, quand on les frappe ou qu'on les tue, qu'ils ont enfin une volonté, qui les porte vers ce qui leur est favorable et les éloigne de ce qui leur serait nuisible.

Donc au sentiment de tout le monde, les animaux sentent et pensent, quoiqu'ils n'aient pas d'âmes. Donc il n'est pas nécessaire d'avoir une âme pour sentir et penser. Donc l'homme pouvant, comme les animaux, sentir et penser sans avoir une âme, c'est gratuitement, c'est de surérogation qu'on lui en suppose une.

Nous nous répéterons, la question en vaut la peine.

D'après tout le monde, la matière sent et pense chez les animaux. Donc, d'après tout le monde, la matière doit sentir et penser chez l'homme; et la différence dans le degré de l'intelligence entre l'homme et les animaux s'explique tout naturellement par la différence de leurs organismes : dès que la matière organisée pense à un certain degré chez les bêtes, la matière, mieux organisée, pensera à un degré supérieur chez l'homme.

Que si quelqu'un nous répond avec cet aplomb particulier de la bêtise, qu'il se peut très bien qu'il y ait sentiment et intelligence sans âme chez les animaux, et qu'il n'y ait sen-

timent et intelligence qu'avec âme chez l'homme, et que pour qu'il en soit ainsi, il suffit que Dieu ainsi l'ait voulu, nous nous croyons dispensé de lui répondre. Nous parlons pour tout le monde, mais pour tout le monde qui veut faire usage de sa raison. Or pour le monde qui raisonne, affirmation de l'intelligence des bêtes ou négation de l'âme humaine, c'est certainement désormais tout un. Peut-être!

§ 3. *Impossibilité de concilier l'intelligence des bêtes avec l'intelligence de l'homme, — identité des âmes.*

Quelques gens ne seraient pas fâchés d'avoir une âme, mais en même temps il leur fâcherait fort que leurs bien-aimés chats et chiens ne fussent que des machines : n'y aurait-il donc pas moyen d'arranger cela? dira-t-on. Cherchons bien... Nous y voilà!... Oui,... c'est bien cela : il n'y a qu'à accorder des âmes aux bêtes, mais des âmes moins parfaites que les nôtres; et l'on crie : *Euréka! Euréka!* d'autant plus satisfait de son expédient, qu'on a pour soi l'autorité de M. de Lamartine, qui n'hésite pas à réclamer pour les bêtes une place dans le paradis : c'est très sérieusement que le jeune prêtre Jocelyn-Lamartine se demande pourquoi il n'y aurait pas pour l'âme du chien qu'il aime et qui l'a si fidèlement servi, un monde meilleur où maître et chien si tendrement unis ici-bas, se retrouveraient ensemble pour s'aimer éternellement. Cette ampleur de spiritualisme ne vous paraît-elle pas bien digne d'un poète!

Il n'y a pas d'ailleurs que les poètes et les imbéciles qui donnent des âmes aux bêtes. D'après quelques philosophes aussi, les bêtes auraient des âmes, mais des âmes sensitives seulement, et non pas, comme les nôtres, tout à la fois sentantes et raisonnables, en sorte que les chiens sentiraient à la vérité les coups de bâton, mais ne sauraient pas qu'ils les sentent. C'est bien peu qu'une pareille âme pour expliquer l'amour, l'attachement, la fidélité, et tant d'autres vertus, qu'on est habitué à admirer chez les bêtes, pour justifier

nos sentiments à leur égard. D'autres disent que les bêtes pensant, sont à un certain degré capables de combiner des idées, mais que la différence qui existe entre l'homme et la bête, c'est que l'âme de l'homme est douée de libre arbitre, et que l'âme de la bête en est destituée. Cette hypothèse ne rend encore compte de rien. Quand on demande une âme pour les bêtes, c'est qu'on n'admet pas leur automatisme. On entend bien alors qu'elles se portent vers les objets qui leur sont favorables et s'éloignent de ceux qui leur sont contraires, en vertu d'un jugement qu'elles en portent, ce qui implique de leur part volonté, spontanéité. Or, qu'est-ce que cela, sinon du libre arbitre?

Lorsqu'un chien, après avoir été battu pour avoir touché à de la viande, qui ne lui était pas destinée, s'abstient de retomber dans la même faute, n'est-ce pas, d'après vous, parce qu'il sait qu'en y retombant, il serait battu? Et ne le considérez-vous pas comme ayant le choix d'agir ou de n'agir pas? Ne reconnaissez-vous pas ainsi en lui du libre arbitre? Enfin, la liberté étant l'essence du *penser*, n'est-ce pas une contradiction manifeste d'accorder à la bête le *penser* à un degré quelconque, en lui refusant le libre arbitre?

Mais qu'on accorde aux bêtes une âme exclusivement sensitive ou une âme capable de combiner quelques idées, mais destituée de libre arbitre, il faut toujours alors admettre chez l'homme deux âmes : une sensitive et l'autre pensante et libre. Tel était à peu près le système spiritualiste de Platon. Il n'admettait pas chez l'homme plusieurs âmes, mais ce qui en est exactement l'équivalent, il admettait dans l'âme plusieurs parties : l'une purement matérielle pour le sentiment, l'autre immatérielle, qui serait l'entendement pur, le siége de la raison. Seulement Platon a oublié de nous expliquer comment, dans ce système, où le sentir et le penser existent indépendamment l'un de l'autre, on pense sans sentir. Du penser en dehors du sentir, c'est chose curieuse! Du reste, le système a cela de commode, que l'âme sensitive,

qui est le partage des bêtes, étant déclarée matérielle et par conséquent périssable, on est dispensé d'avoir un paradis ou des Champs élyséens pour les souris et pour les rats, ce qui permet de réserver cet avantage pour l'âme pensante et libre de l'homme.

A ce beau système du partage de l'âme en deux parties : l'une matérielle pour le sentiment, l'autre immatérielle pour l'entendement, correspond la distinction des sensations en spirituelles et en corporelles, laquelle fait de chacun de nous un seul individu en deux personnes.

Nous ne pouvons être un avec deux âmes, l'une sentante et l'autre pensante, l'une ayant des sensations corporelles, et l'autre des sensations spirituelles, qu'en supposant une troisième âme, qui fonde en soi les deux autres; nouveau surcroît d'absurdité! En réalité toutes nos sensations ne peuvent être que des modifications d'une même substance, et l'expression *sensations corporelles* est un non-sens. L'unité de personne implique l'unité de l'être : elle suppose une seule substance simple recevant diverses modifications de l'organisme.

D'autre part, à supposer que ce ne soit pas le même être qui sent et qui pense, ce qui est une hypothèse extravagante, la matérialité de l'âme sensitive n'en serait pas moins une palpable absurdité, l'unité étant l'essence de l'être sentant aussi bien que de l'être pensant.

Pour finir, quand on dit l'âme des bêtes inférieure à l'âme humaine, on fait l'âme matérielle, et on se représente la matière particulière *âme*, plus ou moins grossière, plus ou moins subtile. Mais le mot âme ne signifie rien ou il signifie immatérialité. Or la qualité n'est le propre que de la matière, et l'immatériel ne comportant pas de qualités, il n'existe rien par où une immatérialité puisse différer d'une autre. Donc toutes les âmes, si âme il y a, sont identiques. Donc l'âme d'un ciron, si un ciron avait une âme, ne serait pas autre, ne serait pas moins parfaite, que l'âme de Newton ou l'âme de Descartes; et l'infériorité intellectuelle des bêtes, qui

dans l'hypothèse auraient une intelligence, ne proviendrait que de l'infériorité de leurs organismes. Ainsi, comme les hommes, quelque dissemblables qu'ils soient à eux-mêmes dans le cours de leur vie, et quelques différences qu'on remarque dans leurs facultés, selon qu'ils sont enfants, hommes faits ou vieillards, ont pourtant toujours la même âme, et n'en changent pas comme d'état; de même les âmes des bêtes étant identiques entre elles, et étant aussi identiques aux nôtres, les seules différences d'organisme expliqueraient les différences qui se remarquent d'une espèce animale à une autre espèce, ou d'un animal à un autre dans la même espèce. C'est pourquoi l'âme d'un ciron, unie à tel organisme humain aurait pu, Homère ou Newton, écrire l'*Iliade* ou découvrir les lois de la gravitation.

Soit, diront quelques entêtés, prêts à accepter tout, à consentir à tout, plutôt que de renoncer à l'esprit de leur perroquet : rien ne s'oppose à ce que nous accordions aux bêtes des âmes comme les nôtres.—Il faut enlever à ces forcenés leur dernière ressource : il est au bas de l'échelle des êtres des animaux chez lesquels la vie est divisible, et qui se reproduisent par boutures, comme certaines plantes ou certains arbustes, en sorte que d'un même animal on fait autant d'animaux, qu'on en fait de morceaux différents. Or dans l'hypothèse, la vie étant l'âme, la divisibilité de la vie ce serait la divisibilité de l'âme. Mais l'âme est immatérielle ou elle n'est pas. Or, l'essence de l'immatérialité c'est l'indivisibilité... Donc de ce qu'un animal se divise en plusieurs animaux, il se conclut rigoureusement qu'il n'a pas d'âme.

Après cette réduction à l'absurde de l'hypothèse de l'existence de l'âme dans l'espèce animale, notre thèse reste : la condition de l'existence de l'âme de l'homme, c'est l'automatisme des bêtes. L'âme ne peut être déclarée nécessaire pour sentir et penser, qu'à la condition que les animaux qui n'ont pas d'âmes, ne sentent pas et ne pensent pas.

CHAPITRE III

—

DU SYSTÈME SCIENTIFIQUE DE LA SÉRIE CONTINUE DES ÊTRES, — QU'IL NE FOURNIT AU MATÉRIALISME QU'UN ARGUMENT SANS VALEUR

La plupart des matérialistes le sont, comme nous l'avons dit, sans le savoir. Mais ce n'est pas dans cette catégorie qu'il convient de ranger les savants. En s'efforçant de rapprocher les bêtes de la perfection de l'homme, ceux-ci ne se font pas illusion sur les conséquences qui se peuvent tirer de leur doctrine, et quelques-uns même, à qui il faut savoir gré de leur franchise exceptionnelle, n'ont pas attendu, après avoir posé les prémisses, qu'on tirât pour eux la conclusion.

Or, le grand fait naturel sur lequel repose le matérialisme de la science, c'est la série continue des êtres avec laquelle nous allons rapidement faire faire connaissance au lecteur.

Tous les êtres, en tant que *phénomènes*, forment comme une chaîne immense, dont les chaînons sont si étroitement liés et serrés, qu'on n'en saurait détacher un, sans emporter en même temps quelque chose des deux autres, entre lesquels il se trouve placé, et qu'il devient ainsi impossible de de les considérer isolément. Ce n'est peut-être pas encore assez de comparer l'ensemble des êtres dont se compose la nature à une vaste chaîne. On peut considérer tous les êtres comme fondus ensemble, de manière à n'être que les expressions diverses d'un être unique, ou un seul animal d'une infinité de formes diverses. Ainsi, selon que l'on monte ou

que l'on descend l'échelle des êtres, on va par degrés insensibles du cristal à l'homme, ou de l'homme au cristal, et étant pris un être quelconque à un point quelconque de la série, il n'y a jamais entre cet être et les deux autres qui le touchent immédiatement, qu'une différence de plus ou de moins, et non une différence spécifique ou absolue.

On comprend d'après cela, que toutes les divisions possibles des êtres, soit la division ancienne en trois règnes, animal, végétal et minéral, soit la division moderne en êtres organiques et êtres inorganiques, ont un caractère purement arbitraire, et n'ont pu être établies que dans un but de classification. En réalité, il n'y a rien qui soit spécifiquement, absolument, exclusivement, ou un minéral, ou un végétal, ou un animal; et il est impossible de déterminer le point précis, où finirait un règne et où commencerait l'autre. Quel sera, par exemple, le caractère de l'animalité? Le mouvement? Non; car la sensitive, qui a d'ailleurs tous les caractères des végétaux, a plus de mouvement qu'une foule d'êtres classés parmi les animaux. Nous ajoutons que toutes les plantes fuient l'ombre, cherchent la lumière et étendent leurs racines vers la partie du sol qui leur convient, ce qui est bien du mouvement. Est-ce du mouvement de locomotion que vous ferez la caractéristique de l'animal? Pas davantage. Il y a des grains polliniques, qui se meuvent, voyagent, et dont les mouvements ont toute l'apparence de spontanéité des mouvements de certains animalcules. Ce n'est pas non plus dans le tissu nerveux, où réside, dit-on, la sensibilité et la mémoire, que vous pourrez placer l'animalité : où commence le tissu nerveux, siége de mémoire et de prétendue sensibilité? Il est impossible de le dire. La transition du tissu zoologique au tissu nerveux est insensible. Direz-vous enfin que l'animalité commence là où il y a cerveau? Vous ne le pouvez encore pas. Il est impossible de déterminer où commence le cerveau; la transition du tissu nerveux au cerveau est aussi insensible que la transition du tissu zoologique au tissu nerveux, etc., etc. Nous n'irons pas plus

loin sur ce terrain, de peur qu'on ne nous accuse d'affecter des allures scientifiques, qui ne sauraient nous convenir. Il nous suffira de dire qu'il n'existe pas de dissentiment entre les savants relativement à la série continue, et que tous sont unanimes à déclarer qu'il est impossible de distinguer spécifiquement les animaux des végétaux, non plus que les végétaux des minéraux.

Maintenant, du fait incontesté et incontestable de la série continue des êtres, la science conclut l'identité de nature de l'homme et des bêtes. Elle dit : s'il y a progrès du cristal à la plante, de la plante à l'insecte, etc., jusqu'au quadrupède, il y a aussi progrès du quadrupède à l'homme, et la supériorité de l'homme s'explique tout naturellement par la supériorité de son organisme, sans qu'il soit besoin de recourir à la présence d'un agent inconnu.

Avant de réfuter cette conclusion, nous voulons ajouter encore aux faits, d'où elle se tire, en rappelant les ressemblances remarquables qui rapprochent l'homme des animaux. On est certainement frappé d'une sorte d'épouvante, en montant l'échelle des êtres, de voir la série arriver de proche en proche jusqu'à l'homme, qui s'y soude enfin, comme le dernier anneau de cette immense chaîne. Certaines espèces de singes : le chimpanzé, l'orang-outang, le troglodyte, tels sont les intermédiaires qui attachent *phénoménalement* l'homme à la série animale. La conformité d'organisme entre ces singes et l'homme est telle, qu'il y a organiquement moins de distance de certains d'eux à l'homme de race australasienne, qu'il n'y en a des hommes de cette race à ceux de la race caucasique. Nous citerons un trait de cette conformité, signalé par les naturalistes, qui a dû frapper beaucoup de personnes; c'est la longueur remarquable des membres antérieurs, commune aux races humaines inférieures et au troglodyte. La gradation observée dans la longueur de cette partie du corps, du troglodyte à la race australasienne et de la race australasienne à la race caucasique, a un caractère saisissant. Les naturalistes font encore

remarquer que le poil du troglodyte est peu abondant sur l'avant-bras, et que chez lui, comme chez l'homme, les poils se dirigent de l'épaule au milieu du bras, et du poignet au milieu du bras, contrairement à ce qui existe dans les autres animaux.

C'est d'après diverses observations de ce genre que Linné avait établi un ordre de primates, où le singe figurait à côté de l'homme, en sorte que le singe et l'homme formaient le genre *homo*. Cette classification de Linné est approuvée par les naturalistes modernes, comme la seule bonne; et plusieurs désignent le peuple Boschiman qui habite au nord du cap de Bonne Espérance, comme la transition entre le singe et l'homme; d'autres disent que le Hottentot est plus près du singe que de l'homme de race caucasique. Pour toute la science, il n'y a de différence entre l'homme et les autres animaux, que du plus au moins, et M. Littré dit :

« Depuis la plante la plus simple, depuis le zoophyte le plus inerte jusqu'à l'homme, la vie présente les degrés les plus divers, degrés qui embrassent les obscurs mouvements vitaux des organismes inférieurs et la faculté de penser des organismes supérieurs. Je n'ai jamais vu aucune raison de séparer de la vie elle-même, les hautes facultés intellectuelles et d'admettre dans l'homme une force vitale qui ne fût pas en même temps raisonnable et pensante. Si sur la terre que nous habitons, l'homme est l'animal, chez qui ces facultés aient acquis le plus grand développement, il n'en est pas moins vrai, que ces facultés existent, amoindries et rétrécies chez le cheval, et ainsi de degrés en degrés, jusqu'au dernier organisme où la vie paraît dépouillée de ses rayons, et réduite, si je puis m'exprimer ainsi, à celle de force brute. Mais où est dans cette série ininterrompue le point précis où l'on montrera qu'une force nouvelle, la faculté pensante, s'ajoute à la force vitale? Et comment ne pas *voir* que la vie est une chose qui se développe et dont l'épanouissement naturel consiste dans ces facultés émi-

nentes, dont les animaux supérieurs et enfin l'homme présentent la réunion? »

Nous ne *voyons* qu'une chose : c'est que la science affirme, sans preuve, précisément ce qui est à prouver.

La série continue des êtres, qui nous montre la vie graduellement répandue sur tous les êtres proportionnellement à la complexité de leurs organismes, ne serait un argument qu'à l'adresse de ceux qui, n'imaginant pour principe de la vie qu'une immatérialité, supposent une âme universelle, divisée à l'infini, et dont chaque être vivant aurait en lui une parcelle mais personne ne doute, parmi les hommes qui méritent d'être comptés, de la matérialité de la vie. La moindre réflexion sur les phénomènes qui s'offrent tous les jours à nos yeux suffit pour fixer à cet égard nos idées. Quand nous voyons un œuf devenir, sous l'influence d'un certain dégré de chaleur, un être vivant; quand nous savons, que certains animaux desséchés depuis deux ou trois ans et qui, pendant toute la durée de leur dessication, étaient restés à l'état brut, ont repris la vie, aussitôt que l'eau leur a été rendue; quand on a pu constater qu'un crapaud soumis à un froid intense et prolongé d'où était résultée chez lui la congélation des organes intérieurs, la solidification des parties liquides et la rigidité absolue des tissus, devenu ainsi une espèce de pierre, masse sonore résistante, dans laquelle ne subsistait plus aucune trace des fonctions vitales, a été, après plusieurs semaines de cet état, rappelé à la vie sous l'influence d'une température normale; il est bien évident pour tous que la vie n'est que le résultat d'un certain mouvement et d'un certain arrangement des molécules de la matière.

Nous ferons remarquer encore qu'il existe au bas de l'échelle des êtres des animaux qui se divisent par fragments et se propagent par boutures : l'hydre par exemple, laquelle peut être coupée en une multitude de pièces dont chacune devient un animal entier; or la matérialité de la vie est ainsi péremptoirement démontrée par sa divisibilité.

Donc point de contestation possible à cet égard : La vie,

résultat matériel, est partout proportionnelle aux organismes. C'est pourquoi, à peu près nulles dans l'huître et dans l'éponge, les fonctions de la vie se multiplient d'une manière si remarquable dans les mammifères, les oiseaux, et même dans certains insectes, comme l'abeille et la fourmi. Mais c'est précisément, parce que la vie est un résultat matériel, qu'au lieu de faire, comme la science, de la vie et de l'intelligence une seule et même chose, nous en faisons deux choses bien distinctes, et notre raison pour cela est excellente : c'est que la vie est de l'ordre de nécessité et que l'intelligence est de l'ordre de liberté. Quand la science affirme que « la même force qui dans les minéraux fait l'agrégation des parties, qui plus puissante et plus riche dans les végétaux assimile les substances étrangères à la substance des corps, devient enfin dans l'animal, et parvenue à un dégré supérieur, principe de sentiment, d'activité, d'intelligence, » elle considère comme prouvé, précisément ce qui est en question.

Ce que la science avait à faire, après avoir démontré la matérialité de la vie, c'était de déterminer le caractère essentiel de l'intelligence et de nous le montrer quelque part au dessous de l'homme. Alors elle eût été en droit de relever l'inconséquence de ceux, qui admettant, comme elle, une intelligence des bêtes, accordent cependant gratuitement et de surérogation une âme à l'homme, et se fondant sur le fait de la série reconnue continue des êtres, de laquelle il résulte que s'il y a âme au haut de l'échelle des êtres chez les animaux dits supérieurs, il faut de toute rigueur qu'il y ait âme aussi au bas de l'échelle chez les animaux inférieurs, quels qu'ils soient, elle eût fait honte à des spiritualistes imbéciles, de leurs âmes de souris, de poux, de puces, de poiriers, de champignons, de cristal, etc.

Mais dans l'état où est la question, la science ne peut se moquer de personne, et tout ce qui raisonne se peut moquer de la science. Il est certainement quelque chose d'aussi curieux qu'une âme de champignon et de carotte, c'est un sentiment et une intelligence de carotte ou de champignon.

Telle est pourtant la conséquence rigoureuse du fait affirmé par la science : ou il n'y a pas sentiment et intelligence chez le chien et le cheval, ou il y a aussi sentiment et intelligence, à raison de la continuité de la série, *chez* les poux, *chez* les puces et *chez* les choux et *chez* les carottes, lesquels font partie de la série. Quelques savants d'ailleurs ne reculent pas devant cette conséquence de leur système : « n'y a-t-il pas, dit M. Damiron, pensée en vie et en action, de la pensée efficace, puissante et créatrice, non pas seulement dans les animaux, où elle est presque comme chez l'homme, mais dans la plante et dans la pierre? » Donc M. de Lamartine n'est que l'interprète de la science lorsqu'il dit : que « partout où est la vie, là aussi est le sentiment et la pensée, à des degrés inégaux il est vrai, mais sans vides. » Ce qui n'empêche pas M. de Lamartine d'être à son propre sentiment et au sentiment de tous, le poète le plus spiritualiste, l'esprit le plus religieux de notre époque!

CHAPITRE IV

—

QUE LA RAISON EST AUSSI CONTRAIRE A L'HYPOTHÈSE DE LA SENSIBILITÉ DES BÊTES, QUE LES APPARENCES ET LE SENTIMENT LUI SONT FAVORABLES

Avant d'aborder notre tâche relative à la démonstration de l'automatisme des bêtes, il n'est pas inutile que nous présentions quelques observations préjudicielles sur l'étrange embarras, où nous met la supposition de leur sensibilité et de leur intelligence.

§ 1. *De l'impossibilité de concilier à l'égard des bêtes notre conduite avec nos principes.*

Les leçons de la science, à qui nous devons de savoir que rien ne sépare l'homme de la bête et qu'il n'y a de différence entre un âne et un membre de l'Institut, que la longueur des oreilles, ont porté quelques fruits. Nous ne pouvions plus, sans inconséquence, traiter les animaux comme on faisait dans des temps d'ignorance, où l'homme ayant l'*infamie*, selon l'expression de Broussais, de prétexter entre eux et lui un mur d'airain, les considérait comme une chose, une propriété quelconque, sans que la société eût d'autre garantie contre l'abus qu'on pouvait faire de cette propriété, que l'intérêt même des propriétaires. Aussi allant au devant des besoins de pauvres êtres, trop humbles et trop résignés pour élever d'eux-mêmes aucune réclamation, avons-nous édicté des lois protectrices des bêtes et formé des sociétés pour la propagation de l'amour des bêtes. La France, qui avait été

trop longtemps sur ce point en arrière des nations voisines, n'a plus rien désormais à leur envier, et a ainsi repris son rang dans la civilisation.

Mais qu'il y a loin de ce que nous avons fait à tout ce qu'il y avait à faire! Quoi! la loi qui punit les actes de cruauté commis envers les animaux ne s'oppose pas à ce qu'on les tue et qu'on les mange! Et nous continuons de nous baigner dans le sang de nos frères! Aujourd'hui, comme toujours, le bœuf, compagnon de nos heureux travaux, après avoir si vaillamment sillonné nos plaines, est impitoyablement envoyé à la boucherie, pour prix de ses longs et loyaux services! La vache, la brebis et la chèvre, qui nous ont nourris et habillés, prennent chaque jour, comme auparavant, sous notre direction, le chemin de l'abattoir! La douce ménagère, chaque jour encore, saigne ou étouffe de sa main le poulet, le pigeon, le lapin, innocentes bêtes que cette même main a si souvent caressées! N'avons-nous pas honte, en présence de ces horreurs, de nous applaudir de notre *humanité* envers les bêtes?

On nous objecte les besoins de notre alimentation. Belle logique! C'est parce que nous nous nourrissons de viande que nous pourrions, sans scrupule et sans crime, égorger des animaux inoffensifs? Depuis quand la moralité de nos actes s'apprécie-t-elle par les avantages qu'ils nous procurent? Depuis quand l'utilité d'un crime innocente-t-elle celui qui le commet? Est-ce que l'assassin, qui tue sur la grande route pour voler, cesse d'être coupable, parce que sa férocité lui profite? On n'appellerait pas criminels mais fous, ceux qui feraient le mal gratuitement. Un meurtrier ne cherchât-il dans la tuerie que le plaisir des fortes émotions, qu'encore ne pourrait-on pas dire qu'il fait le mal gratuitement.

Sur quelles raisons plausibles, une loi qui défend de maltraiter les chevaux se dispense-t-elle de fixer une époque, où les pauvres bêtes pussent prendre leurs invalides ou être admises à faire valoir leurs droits à la retraite? Pourquoi, je

le demande aux amis des bêtes, n'y a-t-il pas d'hôpitaux où le cheval, qu'on ne mange pas, qui a traîné quinze ans le fiacre sur le pavé de Paris, puisse aller, après épuisement complet de ses forces, finir ses jours en paix, et mettre au moins un intervalle de repos entre la vie et la mort? Pourquoi faut-il que le coursier généreux, l'ami de l'homme, frappé par la vieillesse d'une incurable impuissance ou mis hors de service par quelque accident survenu dans l'accomplissement de ses obligations, tombe sous les coups du cruel équarrisseur?

Que d'autres lacunes nous trouvons dans la loi que nous a inspirée l'amour des bêtes! S'il y a cruauté à frapper trop fort un cheval, y en a-t-il moins à exiger de lui un travail accablant? Y en a-t-il moins à ne lui donner qu'une nourriture insuffisante, hors de proportion avec les services qu'on exige de lui? Comment puis-je impunément laisser mourir de faim et faire travailler au delà de ses forces, le cheval qu'il ne m'est pas permis de battre? Voyez dans la propriété de cette honnête famille de campagnards, ce joli poney aimé et caressé de tous; c'est à qui lui donnera le plus de marques de tendresse; mais cela empêche-t-il que, à tout propos, aujourd'hui pour une fête, demain pour une foire, le pauvre poney, attelé à la cariole, traîne tout le jour, malgré les chaleurs de la canicule, toute cette honnête famille, dont on ne se douterait pas qu'il est l'amour et la joie? Or, qui donc, ayant à choisir entre les coups de fouet qu'atteint la loi Grammont ou un voyage de dix lieues à faire à pied, au mois de juillet, en traînant ou en portant un lourd fardeau, n'opterait pour la première de ces punitions? Pour nous, notre choix ne serait pas douteux. Cependant nous ne remarquons pas que personne descende de temps à autre de la cariole et fasse une partie du voyage à pied, comme le voudrait la fraternité, pour laisser reposer le bien-aimé poney essoufflé et rendu, ni que l'autorité intervienne pour punir nos gens de leur cruauté. Sans doute, c'est le métier du cheval de traîner une voiture, et il faut bien qu'il se rende utile, comme tout

le monde, en fournissant son contingent de l'espèce de travail dont il est capable; mais encore, pour en user fraternelment à son égard, ne devrait-on, que dans le cas d'absolue nécessité, lui imposer un travail si pénible.

Je pourrais encore demander pourquoi la sollicitude du législateur n'est pas allée au delà de certaines espèces animales et ne s'est nullement occupée, par exemple, des loups et des renards, qui sont nos frères au même titre que les ânes et les chevaux; pourquoi, de même, la société qui devrait prohiber, conformément à l'esprit de la loi Grammont, la vente de la mort aux rats et de tant de poudres insecticides, paie au contraire pour la destruction de certaines bêtes. — Mais ce sont des bêtes nuisibles, — ne leur nuisons pas, comme elles nous nuisent; et dans leurs langues, puisque d'après M. Auguste Comte toutes en ont une, ne devons-nous pas être traités aussi d'animaux nuisibles? Est-ce que les griefs que nous avons contre elles, elles ne les ont pas contre nous? Tous les animaux ont besoin de vivre et ne demandent, comme nous, qu'à vivre; et si c'est par besoin et pour vivre que nous leur faisons du mal, n'est-ce pas de même par besoin et pour vivre qu'ils nous en font? Pouvons-nous raisonnablement trouver mauvais que nos frères les loups aient pour le gigot cru, le même goût que nous avons pour le gigot cuit, et ne devrions-nous pas supporter nos frères les rats et nos sœurs les punaises, comme elles nous supportent? Sont-ce d'ailleurs des animaux nuisibles que les perdrix et les lièvres, que la loi ne défend pas de tuer à la chasse? — Mais l'homme est le roi de la nature. — Est-ce une raison pour être le bourreau de ses sujets, au lieu d'en être le père? « Ah! Sire, ce n'est pas bien. » Avec une nature identique à la nôtre, les animaux seraient bien réellement nos frères et nous ne nous attribuerions sur eux, selon l'expression du renard de la fable, qu'un *chimérique empire*.

Cependant c'est bien en vain que nous nous efforcerions de traiter les animaux en frères. Les choses étant ainsi insti-

tuées, qu'ils nous mangeraient si nous ne les mangions, nous nous trouvons placés entre le meurtre et le suicide. La défectuosité de la loi protectrice des animaux est la condamnation de son principe. Ce n'est pas par notre faute qu'elle est mauvaise, mais parce qu'il est impossible qu'elle soit bonne. Quelques dispositions qu'on ajoutât à la loi Grammont et avec quelque rigueur que nous observassions le régime pythagoricien, il faudrait toujours boire, manger, respirer, et par cela seul notre vie serait toujours une continuelle anthropophagie.

Dans l'hypothèse de l'existence du sentiment et de l'intelligence chez les animaux, nous ne faisons pas ce que nous devons, et nous ne pouvons faire autrement que nous ne faisons, d'où il résulte que nous faisons ce que nous devons. Nous sommes et nous ne sommes pas en même temps criminels.

Ce n'est qu'auprès des gens qui ont abdiqué toute raison, qu'on peut persiffler avec succès la doctrine de l'automatisme animal:

§ 2. *Que la sensibilité réelle des bêtes constituerait dans le monde un désordre, ce qui ne peut se supposer sans absurdité.*

Dans ce glorieux siècle, qui s'appelle modestement le siècle des lumières, en attendant que les générations futures l'appellent le siècle de la vanité et de l'outrecuidance, le monde est plein de philosophes qui trouvent mille choses à reprendre dans la nature, et regrettent, comme Léon X, que Dieu ne les ait pas appelés à son conseil. C'est pourquoi on ne cherche pas la raison du sort misérable des bêtes : qu'importe un désordre de plus dans la nature, où l'on ne constate que désordre? Mais avant que l'esprit de mécanique eût entièrement étouffé l'esprit de philosophie, ce n'était pas un médiocre embarras pour tout ce qui se piquait de raisonner, que la sensibilité des bêtes, qui leur fait un sort si difficile à concilier avec la justice de Dieu, comme on disait, c'est à

dire avec l'éternelle justice et l'éternelle raison : avec l'ordre. Si les philosophes d'une autre époque étaient anthropomorphistes comme ceux de la nôtre, ils ne tombaient pas au moins dans cette folie de personnifier la justice et la raison, pour rejeter aussitôt toute justice et toute raison, en admettant du désordre dans l'univers.

« Pourquoi, disaient les esprits religieux conséquents avec les principes de leur foi, les animaux, qui n'ont pas péché, sont-ils sujets, comme l'homme, aux douleurs et à la mort? Quel désordre n'est-ce pas, que non seulement nous mutilions et tuions des êtres innocents pour notre service et nos besoins, mais encore que nous nous fassions un jeu de tuer ceux-ci pour exercer notre adresse et de faire s'entre-égorger ceux-là pour notre amusement; et qu'ainsi la créature innocente soit assujettie à tous les caprices de la créature criminelle. » (La bête transformée en machine par D'Armanson.)

Les philosophes ne parlaient pas autrement à cet égard que les hommes de foi. « Qui n'a jamais péché, dit Bayle en citant D'Armanson, ne peut pas souffrir de mal : c'est un principe de la dernière évidence; il coule nécessairement des idées, que nous avons de la justice et de la bonté de Dieu; il est conforme à l'ordre immuable, à cet ordre dont nous concevons clairement que Dieu ne s'écarte pas. L'âme des bêtes confond cet ordre et renverse ces idées si distinctes. Il faut donc demeurer d'accord que les automates de M. Descartes favorisent extrêmement les principes, selon lesquels nous jugeons l'être infini et par lesquels nous soutenons l'orthodoxie. »

D'Alembert, dans cette question épineuse de la sensibilité des bêtes, ne se tire d'affaires, qu'en disant que si les bêtes ont des sensations cruelles, elles en ont aussi d'agréables, qui les en dédommagent. Mais nous ne voyons pas ce dédommagement. Quelles sont donc, par exemple, les jouissances qui dédommageraient de sa misère, le cheval de fiacre condamné à traîner tout le jour et par tous les temps

un lourd véhicule sur le pavé de Paris, jusqu'à ce que mort s'ensuive; ou le cheval de roulage passant sa vie sur les grands chemins, l'hiver dans la boue, l'été dans la poussière, toujours accablé de travail et toujours roué de coups?

Comment aussi concilier avec la justice, l'inégalité si choquante qui se remarque dans les conditions des bêtes? On peut dire avec Larochefoucauld, qu'il y a dans toutes les positions de la vie une compensation de biens et de maux, qui rend toutes les conditions égales, et on justifie cette proposition en opposant les misères du riche à celles du pauvre : peut-être trouve-t-on, en effet, qu'il n'y a d'autre différence entre eux, sinon qu'ils sont heureux et malheureux de manières différentes. Mais le système de compensation qui s'applique à la vie des hommes ne saurait s'appliquer à la vie des bêtes. Quelle différence entre la vie du chien de berger et la vie du king-charle's favori d'une grande dame; entre la vie du cheval de trait et la vie du cheval de luxe! Or, vous ne direz pas sans doute que si le chien de berger est plus mal nourri que le king-charle's, il a sur lui l'avantage de respirer le grand air et de vivre au milieu des magnificences de la nature; que si le cheval de luxe est l'objet de tant de soins, pendant que le cheval de trait est en butte à de si mauvais traitements, l'imagination du premier, en raison même de son bien-être matériel et de ses loisirs, le livre en proie à des peines morales, que ne connaît pas le second.

Voilà donc un double désordre : les souffrances imméritées des bêtes, et l'inégalité non motivée de leurs conditions.

— Mais que nous importe le sort des bêtes, qui nous sont intellectuellement et moralement si inférieures? — Ainsi ce qui constituerait notre droit de les tuer, de les tourmenter, de faire d'elles à notre plaisir, c'est notre supériorité intellectuelle. Mais d'après quelle morale la supériorité intellectuelle confère-t-elle le droit de vie et de mort? Depuis quand, s'il plaisait à Proudhon ou à Victor Hugo, de

manger du B..... ou du maçon ou du vidangeur, pourrait-il s'en passer la fantaisie, sans avoir de comptes à rendre à la justice? C'est par l'inégalité des intelligences que dans certain pays on justifie l'esclavage des nègres, et que partout on justifie l'inégalité, quoique partout l'inégalité des conditions soit le plus souvent en raison inverse des inégalités naturelles. Oui, qu'on l'entende bien : la justification de notre conduite envers les bêtes par leur état d'infériorité intellectuelle, c'est la justification de l'esclavage des blancs autant que la justification de l'esclavage des noirs; la justification de toutes les oppressions : oppression d'une race par une autre race, oppression d'une classe par une autre classe. Quel cœur honnête souscrira à ces maximes propriétaires et reconnaîtra jamais que les blancs, en se bornant à réduire les noirs en esclavage, au lieu de les manger, comme on mange du bœuf et du mouton, font preuve de modération à leur égard?

Nous n'avons même pas à l'égard des animaux l'excuse de la supériorité. Nous attribuons tous les jours aux animaux des qualités qui manqueraient aux hommes ou qu'ils n'auraient que dans un degré inférieur, et il est reçu dans le monde savant qu'il y a plus de distance de tel homme à tel homme, que de telle bête à tel homme. C'est donc sur la seule différence des formes que se baserait la différence de nos procédés envers les hommes et envers les bêtes. Mais un chien, aussi intelligent qu'un homme qui aurait dévoré un enfant, nous paraîtrait-il moins coupable que s'il eût dévoré un jeune chien? Et la différence des formes serait-elle pour nous la justification de son crime? De même, si admettant la doctrine de la métempsychose, vous étiez persuadé que l'âme de votre père est logée dans le corps d'un dindon, vous répugnerait-il moins de faire souffrir votre père sous cette forme, que sous sa forme première?

N'est-ce pas une chose bien digne de remarque, que l'opposition qui existe à l'égard des bêtes entre notre conviction

et nos sentiments? D'où vient, douce et honnête ménagère, le peu de répugnance que vous éprouvez à saigner un poulet, à couper la tête à un canard, à faire frire un poisson tout vivant, à assommer et à dépouiller un innocent lapin? D'où vient, honnête chasseur, que votre main ne tremble pas au moment de foudroyer un pauvre oiseau, qui ne vous causa oncques aucun dommage? D'où vient, ô partisan de l'abolition de la peine de mort, qui ne passez qu'à regret sur une place consacrée aux exécutions, que votre cœur ne se remplit nullement d'horreur et d'épouvante à la vue d'un abattoir, où se font entendre les cris de tant de victimes et où coulent tous les jours tant de flots de sang innocent?

Si vous cherchiez à démêler vos sentiments, vous vous diriez, que, si vous traitez si durement les animaux, à qui vous accordez la sensibilité, c'est qu'il vous semble qu'ils n'ont pas conscience du mal que vous leur faites, c'est à dire qu'ils sentent sans sentir qu'ils sentent. De là à la reconnaissance de leur insensibilité, il n'y a qu'un pas; et ce pas nous vous mettrons bientôt à même de le franchir.

En définitive, le sort misérable des bêtes, si on les suppose sensibles, serait un désordre, et un désordre fatal, puisqu'il ne se peut pas que nous les traitions autrement que nous ne faisons. Notre vie n'est qu'un combat, aussi bien contre la nature vivante que contre la nature inanimée, et nous ne subsistons qu'à la condition de ce combat, ce qui prouve, malgré la sotte assertion contraire, que tout est fait pour l'homme. Comment celui qui admet l'ordre nierait-il l'insensibilité des bêtes, s'il faut qu'elles nous soient sacrifiées, et si la condition de la légitimité de notre empire sur elles est leur insensibilité même? Mais leur apparente sensibilité a sa raison d'être; elle nous maintient dans les dispositions d'esprit nécessaires pour n'exiger d'elles que les services que nous en pouvons attendre et leur donner les soins que demande leur conservation. Nous abuserions des animaux, si nous les voyions comme de purs automates, et nous n'en userions pas s'ils nous paraissaient sensibles comme

nous. Leur insensibilité réelle et leur sensibilité apparente sont également conformes à la raison.

Un monde moral est nécessaire, et contre les apparences, qui disent à nos sens que les bêtes sentent, il faut nous en rapporter à notre raison, qui nous dit qu'elles ne sentent pas.

CHAPITRE V

QUE L'AUTOMATISME ABSOLU DES BÊTES EST DÉMONTRÉ PAR LEUR INSTINCT

§ 1. *Identité de l'automatisme et de l'instinct.*

La science reconnaît chez les animaux quelque chose qu'elle appelle instinct, et qu'elle sépare nettement de l'intelligence. « L'instinct, dit Barthélemy de Saint-Hilaire, est une manifestation d'*actes* sans conscience ni volonté. » Remarquons en passant que le mot *acte* dans cette définition, implique contradiction. Là où il n'y a pas volonté, il n'y a pas activité. Donc, dans l'instinct l'animal n'agit pas, il fonctionne.

L'instinct est mieux caractérisé par Laplace. « C'est, dit-il, une sorte d'affinité analogue à celle qui rapproche les molécules des cristaux. »

Ainsi, de l'aveu même de la science, et cet aveu est précieux à enregistrer, il se fait dans les animaux des choses, auxquelles la conscience et la volonté n'ont aucune part. Il y a aussi de l'instinct chez l'homme : c'est par instinct que l'enfant, en venant au monde, prend le sein de sa nourrice, comme c'est par instinct que le jeune veau prend le pis de la vache. Mais, au lieu que les mouvements de l'instinct sont réduits chez l'homme à un fort petit nombre, et que le moment arrive vite, où ses tendances organiques les plus prononcées, ses besoins même les plus naturels sont soumis à

l'empire de la volonté, l'instinct, s'il n'est pas tout chez l'animal, — c'est ce qui est en question, — préside au moins aux phénomènes de son existence qui nous étonnent le plus et joue dans sa vie, à toutes les époques, le rôle le plus important : c'est par instinct que l'oiseau fait son nid, que l'abeille construit ses alvéoles, que le castor bâtit sa maison.

Or, ou après avoir admis inconsidérément l'instinct, il faut le rejeter ou l'on est obligé de reconnaître que dans tout ce qui se fait par instinct, l'animal n'est qu'une machine, un automate, une horloge, un tourne-broche. Donc, quelque intelligence qu'il fût par hypothèse possible d'accorder à l'oiseau, à l'abeille, au castor, ce qui est au moins certain, c'est que cette intelligence est aussi étrangère aux résultats cités plus haut : nid, alvéoles, maison, lesquels sont placés dans le domaine de l'instinct ; que l'intelligence de l'homme est étrangère à la circulation de son sang, au travail digestif de son estomac et aux autres fonctionnements de son organisme.

Nous ne saurions trop insister sur le caractère de l'instinct. C'est le point capital dans la question que nous avons à résoudre. Nous disons donc que, étant admis l'instinct, il n'y a pas de différence spécifique entre le castor bâtissant sa maison, et l'arbre poussant des feuilles, des fleurs et des fruits. Nous disons que, du moment qu'il est reconnu que c'est par instinct que le castor construit sa maison, il n'y a pas plus d'intelligence en lui pour la construction de ladite maison, qu'il n'y a d'intelligence dans le pommier, pour la production des pommes. Nous disons que, du moment que c'est par instinct que l'abeille construit ses alvéoles, l'abeille, si éloquemment célébrée par les poètes, n'est pas plus intelligente dans cette construction, que ne l'est une horloge dans l'indication des heures. Et la moindre modification apportée aux présentes assertions serait une négation de l'instinct.

Qu'on juge d'après ce que nous établissons ici, — d'accord avec la science, — de la parfaite identité de l'instinct et de

l'automatisme ; qu'on juge sur cela, disons-nous, de la portée d'esprit dont ont fait preuve tant de philosophes et de savants, en décrivant avec une complaisance si marquée, certains prétendus merveilleux travaux des bêtes, lesquels ne sont que des fonctionnements mécaniques. Qu'on juge de la valeur de tout ce qui a été si poétiquement dit de l'industrie de l'abeille ou de la prévoyance de la fourmi. Comment y aurait-il chez ces bêtes industrie et prévoyance, lorsque tout ce qu'on admire d'elles est reconnu scientifiquement pour être un résultat de l'instinct?

La germination d'un épi de blé n'excite aucun enthousiasme ; personne ne s'extasie sur la manière dont cet épi travaille. Pourquoi? D'où vient la différence qui se remarque dans notre sentiment et notre langage relativement à des phénomènes d'une identité incontestable et incontestée? Qui nous en donnera une raison plausible? Avec l'instinct, l'admiration des merveilles de la république des abeilles et des fourmis est une contradiction, puisque cette admiration implique qu'il y a chez ces bêtes intelligence et non pas instinct. Ou il n'y a pas d'instinct, ou l'enthousiasme des naturalistes au sujet des bêtes, n'est que délire poétique ou stupidité.

En affirmant l'instinct, nous avons pour nous, qu'on ne l'oublie pas, l'autorité de la science. Mais comme il ne doit pas y avoir d'opinion si extravagante, qui n'ait pour patron quelque philosophe, il s'en est trouvé un pour nier l'instinct et s'efforcer de brouiller les idées si claires et si déterminées que nous avons à ce sujet. Telle est la tâche que s'est imposée Condillac. D'après ce philosophe, les animaux ne devraient qu'*à l'expérience les habitudes qu'on leur croit naturelles*, et ce n'est qu'à force d'exercice et de tâtonnements qu'ils apprendraient à faire ce qui convient le mieux à leur conservation. Condillac nous fait assister à l'éducation de l'animal, il nous le montre « attentif à l'impression que les objets font d'abord sur lui, et se portant ici ou là, selon les sentiments agréables ou désagréables qu'il éprouve; il nous explique comment intéressé par le plaisir et par la peine, l'animal compare les

divers états où il se trouve successivement, comment son *âme* apprend à rapporter à son corps les impressions qu'elle reçoit, comment pour elle, comme pour lui le *corps* se *fait* une habitude de certains mouvements; comment enfin ses besoins s'étant renouvelés et les opérations auxquelles ils donnent lieu s'étant répétées assez souvent, pour qu'il ne reste plus de tâtonnements dans le corps ni d'incertitude dans l'âme, les habitudes de se mouvoir et de juger se trouvent contractées. » Ne croyez pas que nous exagérions rien. « Un animal, dit Condillac, ne peut obéir à ses besoins, qu'il ne se fasse bientôt une habitude d'observer les objets qu'il lui importe de connaître : il essaie ses organes sur chacun d'eux; et, lorsque nous le croyons tout occupé à jouer, c'est proprement la nature qui joue avec lui pour l'instruire; il étudie, mais sans avoir le dessein d'étudier. »

« L'instinct, dit encore Condillac, n'est rien ou c'est un commencement de connaissance. Mais quel est le degré de connaissance qui constitue l'instinct? C'est une chose qui doit varier selon l'organisation des animaux. » Ailleurs : « L'instinct n'est que l'habitude privée de réflexion, mais c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent. »

Bref, selon notre philosophe « il y a chez les bêtes un degré d'intelligence que nous appelons instinct, et chez l'homme ce degré supérieur, que nous appelons raison. »

Condillac ne savait-il pas qu'un enfant, en venant au monde, prend le sein de sa nourrice, et tette du premier coup le mieux du monde? Condillac était-il aveugle-né ou avait-il passé toute sa vie renfermé dans son cabinet, sans s'être jamais trouvé dans le cas d'observer que le poussin à peine éclos et traînant encore sa coquille, se met à courir et à chercher sa nourriture; qu'autant en fait le petit de la perdrix, et que le canneton de même, en sortant de l'œuf va à l'eau, et nage aussitôt comme père et mère? Ou si ces phénomènes avaient frappé ses yeux, comme ils frappent ceux de tout le monde, comment les expliquait-il? Est-ce en disant que l'enfant, après mûre réflexion dans le ventre de sa mère,

reconnaît que le lait sera la nourriture qui conviendra le mieux à son jeune estomac? que le poussin, le perdreau, le canneton suppléent à force de méditation aux exercices auxquels ils ne peuvent se livrer dans l'œuf, et que c'est grâce aux théories qu'ils se font pendant la durée de l'incubation, que nous les voyons se servir, en naissant, si habilement de leurs membres? Ces explications, marquées au coin de la plus déplorable folie sont pourtant forcées dans un système, suivant lequel les animaux devraient tout à l'expérience et ne feraient rien sans réflexion, qu'ils n'eussent d'abord appris à faire en réfléchissant.

Mais vous, lecteur, qu'aucun parti pris de système à soutenir n'oblige à dire explicitement ou implicitement que si le canneton nage en sortant de l'œuf, c'est qu'il a réfléchi dans l'œuf comment il devrait s'y prendre pour nager, force vous est de reconnaître que certains actes des animaux (le mot *actes* est pris ici figurément), nécessaires pour leur conservation, ne s'explique que par un pur mécanisme; et par conséquent de déclarer fausse la définition que donne Condillac de l'instinct : *un commencement de connaissance*. Or, puisque votre raison est obligée de reconnaître que l'automatisme suffit à la conservation des animaux dans certaines circonstances, pourquoi répugnerait-il à votre raison d'admettre, que toute la vie de l'animal n'est qu'automatisme? Si c'est automatiquement (et on ne peut le nier) que le canneton en sortant de l'œuf va à l'eau et nage, pourquoi ne serait-ce pas aussi automatiquement qu'il ferait tout le reste? Est-ce que l'automatisme de l'animal à l'âge adulte est un fait d'un autre ordre et plus inconcevable, que l'automatisme de l'animal à sa naissance?

Je voudrais bien que ceux qui ne veulent voir que de l'acquis chez les animaux, prissent la peine de nous expliquer comment l'oiseau de la dernière couvée de la saison dernière, lequel n'a pu apprendre à faire un nid, puisque au moment où ses parents construisaient celui où il est né, l'œuf d'où il devait sortir n'était pas encore pondu, réussira cette

année à faire, du premier coup, un nid identique à celui qui fut son berceau; ou comment le rossignol pris au nid, à peine couvert d'un léger duvet, et élevé en cage où il n'a pas eu de maître de chant, chante exactement comme son père qu'il n'a pas entendu, etc., etc.

Voici encore un phénomène qui s'expliquera difficilement comme résultat de la réflexion et de l'expérience : un pigeon est enlevé à son nid, et porté à 30 ou 40 lieues de là, à un lieu d'où il partira porteur d'un message : le pigeon, au moment où il est remis en liberté, s'enlève perpendiculairement, décrit quelques cercles en l'air comme s'il cherchait à s'orienter, et puis se dirige à tire-d'ailes vers son nid qu'il a bientôt rejoint. Comment ce pigeon a-t-il trouvé son chemin? Il n'avait jamais vu les lieux par où il vient de passer : les pigeons ne voyagent que dans un rayon de quelques kilomètres autour de leur colombier. Fût-il d'ailleurs toujours resté en cage, qu'il n'en eût pas été moins propre à l'office qu'il vient de remplir. On n'a pas non plus la ressource de dire, qu'il avait fait en allant des remarques, au moyen desquelles il a pu se diriger au retour; c'est dans un panier fermé qu'il a été emporté : il n'a rien vu, il n'a rien pu voir. Qu'est-ce donc qui l'a dirigé d'une manière si sûre, si ce n'est une force analogue à celle qui porte le fer vers l'aimant, ou qui penche l'étamine de la fleur vers le pistil pour sa fécondation, qui pousse les branches d'un arbre vers la lumière, etc., etc. Pourquoi nous étonnerions-nous plus du premier de ces phénomènes que des autres? C'est uniquement faute de réflexion, qu'on s'imagine que l'intervention d'une volonté est plus nécessaire pour la conservation de ce qui a vie et se remue, que pour la conservation de ce qui n'a pas vie et ne se remue pas : pour l'existence d'un cheval que pour l'existence d'une pierre. Ne venons-nous pas de constater que le castor bâtit sa maison, comme les molécules d'une pierre s'agrègent : automatiquement, par les éternelles lois de la matière?

§ 2. *Des caractères de l'instinct, qui sont l'invariabilité et la perfection.*

Pour le vulgaire, l'instinct et l'intelligence ne sont pas deux choses spécifiquement différentes, mais des degrés différents d'une même chose. Quand on dit dans le peuple que tel chien a plus d'instinct que son maître, on entend bien comparer deux intelligences, et constater seulement entre elles un rapport inverse de celui qu'on devrait trouver. Pour rectifier les idées à cet égard et faire comprendre à tout le monde la parfaite identité de l'automatisme et de l'instinct, nous toucherons quelques mots des signes auxquels se reconnaît manifestement l'instinct.

I. Le principal caractère de l'instinct, c'est l'invariabilité. Nous disons qu'un oiseau fait son nid par instinct, parce que tous les oiseaux de la même espèce construisent leurs nids exactement de la même manière. Il n'y a pas de différence dans cette construction ni d'un pays à un autre, ni d'une époque à une autre époque. Les hirondelles (de la même espèce, bien entendu) fonctionnent à Toulon comme à Paris, en Espagne comme en France, en Afrique comme en Espagne. Et comme elles fonctionnaient il y a deux mille ans, ainsi elles fonctionnent aujourd'hui, ainsi elles fonctionneront dans mille ans encore, et toujours. On ne constate jamais chez les animaux ni progrès, ni rétrogradation. Leurs générations se succèdent, en répétant éternellement les mêmes mouvements. Comment, dans cette invariabilité, ne pas reconnaître la force d'un aveugle mécanisme? Si l'animal était libre, réfléchissait, comme l'homme; chez lui, comme chez l'homme, tout serait hésitations, essais, tâtonnements; les mêmes plans seraient par lui mille fois adoptés, abandonnés, repris. La preuve de son automatisme est dans sa sûreté et son infaillibilité.

II. Un autre caractère de l'instinct, c'est la perfection. L'animal ne fait, à proprement parler, rien; mais tout se fait en lui, sans lui, par les éternelles lois de la matière. Or,

ces lois ne se conçoivent que parfaites. C'est donc mal à propos qu'on admire certains de leurs effets plutôt que d'autres : un nid de tourterelle, qui se compose de quelques débris de rameaux secs simplement entrecroisés, n'est pas moins parfait que le nid de l'hirondelle dont l'architecture nous étonne, ou que le nid du chardonneret dont nous ne nous lassons pas de vanter la merveilleuse structure. Il est ce qu'il doit être, comme tout effet de l'instinct. C'est pourquoi on peut dire que toute l'industrie de l'homme ne parviendrait pas à le faire mieux que l'oiseau ne le fait lui-même. Le mieux, en effet, serait un défaut, étant une superfluité. Comme les lois de la nature sont nécessairement parfaites, tout résultat de ces lois est nécessairement parfait.

C'est faute de reconnaître cette vérité, et parce qu'ils oublient qu'il y a quelque chose qui s'appelle instinct, que tant d'habiles gens admirent que la figure géométrique d'après laquelle sont construits les alvéoles des abeilles soit l'hexagone régulier, qui a le double avantage de remplir un espace sans y laisser de vide et de renfermer le plus grand espace possible dans le même contour. S'il est vrai que d'habiles géomètres se soient inutilement livrés à une foule de calculs et de combinaisons pour obtenir les mêmes avantages avec d'autres figures, à coup sûr ces grands géomètres n'étaient pas de grands philosophes; peu de réflexion leur aurait suffi pour s'épargner la peine de chercher la solution d'un problème absurde.

Mais de ce que la plus habile géométrie ne peut arriver, en matière d'alvéoles, qu'au résultat des abeilles, qu'en concluerons-nous?—Que les abeilles sont en géométrie et en architecture, égales sinon supérieures aux hommes? C'est ce qu'implique le langage des savants, lesquels n'ont pas moins fait que les poètes pour la glorification de ces insectes, lorsqu'ils disent que, entre une infinité de figures, les abeilles ont *cherché* et *choisi* précisément la seule qui pût remplir la double condition indiquée ci-dessus. Pourquoi ne disent-ils

pas explicitement que les abeilles sont, en calculs géométriques, supérieures ou égales au moins aux hommes les plus éminents? Entre cette affirmation pourtant et la reconnaissance du pur automatisme des abeilles il n'y a pas de milieu. Si les abeilles ne sont pas de pures machines, elles sont des géomètres de première force. Pour quiconque raisonne, la perfection des phénomènes de la ruche, sur quoi se fonde le vulgaire pour l'exaltation de l'industrie des abeilles, c'est la démonstration même du néant de cette industrie et du simple fonctionnement mécanique qui en tient lieu. La perfection est le caractère de l'automatisme, comme l'imperfection est le caractère du libre arbitre.

Les prétendus merveilleux travaux des mouches à miel nous fournissent, contre le matérialisme, un argument tiré du système même qui lui sert de base, c'est à dire du système de la série continue des êtres, d'après lequel l'intelligence serait graduellement répandue sur toute la série, proportionnellement à la complexité des organismes. Sur ce principe il y aurait plus d'intelligence *chez* les mammifères que *chez* les oiseaux, *chez* les oiseaux que *chez* les insectes, etc. Or, à supposer que l'intelligence jouât un rôle dans la ruche, ne s'ensuivrait-il pas que les abeilles qui, par leur organisme, sont au bas de l'échelle des êtres, seraient au sommet de cette échelle, par leur intelligence? Donc dans cette supposition, l'intelligence, au lieu d'être en raison directe, serait en raison inverse de la complexité des organismes, et la gradation qu'on observe dans les organismes ne se retrouverait pas dans ce qu'on affirme être le résultat de l'organisme. Comment expliquerait-on que le plus haut degré d'intelligence se trouvât dans les organismes inférieurs : qu'une abeille surpassât en intelligence un cheval, un éléphant? Nous livrons aux réflexions du lecteur cet argument que nous aurons plus d'une occasion d'invoquer contre les faits étonnants constatés par la science, comme preuve de l'intelligence des animaux.

§ 3. *Inconsistances des idées de J.-J. Rousseau relativement à l'instinct.*

On admet généralement, pour peu qu'on réfléchisse, une séparation entre l'instinct et l'intelligence; mais on ne l'admet que pour l'oublier presque aussitôt, et l'on raisonne, comme si on ne l'avait pas admise. C'est ce qui est arrivé à Rousseau. Ce philosophe, en refutant l'absurde théorie de Condillac sur la nature des animaux, a merveilleusement caractérisé l'instinct. Mais Rousseau n'admettait pas pour cela l'entier automatisme des bêtes, et était persuadé, comme le vulgaire, que les animaux avertis par la douleur de ce qui leur est contraire et par la jouissance de ce qui leur est favorable, veillent eux-mêmes à leur conservation. « Vous me demanderez, dit-il dans sa *Profession de foi du vicaire savoyard*, si les mouvements des animaux sont spontanés. Je vous dirai que je n'en sais rien, mais que l'analogie est pour cette affirmation. » Ailleurs, Rousseau dit encore plus affirmativement « que le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre. » — « Que le mouvement qui n'est pas produit par une cause étrangère suppose un être actif. » —« Qu'il n'y a rien dans les mouvements réglés, uniformes de l'univers, de cette liberté, qui paraît dans les mouvements spontanés de l'homme *et des animaux*. »

Or, en présence de ces dernières propositions, que devient l'instinct? S'il n'y a pas chez les êtres vivants de mouvement qui ne suppose de la volonté, de la spontanéité, de la liberté, quelle part restera-t-il à faire à l'instinct, que nous faisons consister dans des mouvements dépourvus de volonté, dépourvus de conscience? Du moment que le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre; du moment que tout mouvement, qui n'est pas produit par une cause étrangère, suppose un être actif, l'hirondelle, en construisant son nid, *agit* donc en vertu d'une volonté, l'enfant qui saisit en naissant le sein de sa nourrice a donc conscience de ce qu'il fait : il y a donc chez eux liberté, activité?

Rousseau, quoique botaniste et amant des fleurs, ne suppose pas sans doute que si, le moment de la fécondation arrivé, l'étamine d'une fleur se penche vers le pistil pour lui envoyer son pollen, cela a lieu en vertu de la volonté de la fleur; il ne pense pas qu'une volonté de l'arbre intervienne dans la pousse de ses feuilles et dans la production de ses fruits. Pense-t-il que la volonté ait plus de part aux mouvements de l'abeille construisant ses alvéoles, de l'oiseau faisant son nid, du castor bâtissant sa maison? S'il le pense, s'il voit une différence entre ces phénomènes, que ne nous explique-t-il en quoi consiste l'instinct, comment il s'allierait à une activité réelle, comment il ne serait pas un pur automatisme? Ou si l'instinct est pour Rousseau un pur automatisme, pourquoi dit-il que, toutes les fois qu'il aperçoit dans un être un mouvement qui ne lui vient pas d'une cause étrangère, il ne peut voir la cause de ce mouvement que dans la spontanéité, la volonté d'un être actif? Là où il y a instinct, l'animal n'est pas actif, il n'agit pas réellement; il n'est qu'une machine qui fonctionne; et ce fonctionnement, identique à celui des végétaux qui germent et qui croissent, est le résultat des lois éternelles de la matière. Ou les mouvements des animaux pour leur conservation ne sont que des fonctionnements, comme ceux des végétaux pour leur croissance et le reste, et n'ont pas plus besoin que ceux-ci, pour s'expliquer, de l'intervention d'une volonté, ou l'instinct n'est qu'un vain mot.

§ 4. *Que les savants, après avoir admis l'instinct, attribuent à l'intelligence une foule de phénomènes, qui sont incontestablement et incontestément du domaine de l'instinct.*

Les lauriers des poètes qui ont chanté l'industrie de l'abeille et la prévoyance de la fourmi ont dû longtemps empêcher les savants de dormir. Ce qui est au moins certain, c'est qu'aujourd'hui il y a assaut de sottise entre la science et la poésie, pour l'exaltation des mérites des bêtes.

Les savants les plus illustres ne veulent pas se rappeler que, une fois admis l'instinct, c'est à l'instinct que se rapporte ce qu'on remarque de plus merveilleux chez les animaux. Que reste-t-il à admirer chez les abeilles, une fois qu'on est convenu que leurs prétendus travaux ne sont que des résultats de l'instinct? Ce qui nous émerveille le plus dans dans les oiseaux, c'est la construction de leurs nids. Mais puisque de l'aveu de la science, c'est par instinct que l'oiseau fait son nid, et que par conséquent la construction d'un nid est un phénomène de même ordre que la germination d'une plante ou la fécondation d'une fleur, que reste-t-il sur quoi nous fondions notre admiration pour l'intelligence des oiseaux?

Cependant, les savants continuent de s'exprimer à l'égard des bêtes, comme s'il n'y avait rien qui s'appelât l'instinct.

M. Flourens, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, nous dit, sans rire : « Que chez les éléphants les chefs sont ceux qui ont donné des preuves de courage, tandis que les vicieux sont exilés de la société. »

Broussais affirme « que la vénération, le respect pour les chefs, l'amour de l'ordre et de l'intelligence existent chez beaucoup d'animaux, comme chez l'homme. » Certain phrénologistes, s'écrie le fougueux docteur, ont refusé aux chiens les qualités supérieures de l'homme; je proteste contre cette doctrine. »

Le savant Is. Geoffroy-Saint-Hilaire enseigne « que les phoques dans l'état sauvage sont très familiers, et que ce n'est que depuis qu'ils connaissent la guerre qui leur est faite, qu'ils sont devenus défiants. Chez eux, ajoute le grand naturaliste, chacun a sa place, ils ont la *notion de la propriété;* le voleur est banni de la troupe et exilé. » Pure cajolerie aux amis de l'ordre, aux propriétaires!

M. Duméril prétend avoir acquis la certitude « que les poissons, quoique muets par la voix, ont des idées comme nous, et qu'ils s'entendent et se communiquent leurs idées par la vibration de leurs nageoires. » Il nous raconte aussi

des merveilles de la sagacité du crapaud accoucheur ; « qui porte les œufs de sa femelle 18 ou 15 jours, selon la chaleur de l'atmosphère, a conscience du moment où les œufs doivent éclore ; et va alors à l'eau, dont il est souvent très éloigné, pour y déposer les petits au moment où ils éclosent. »

Nous pourrions citer, à la charge des plus savants naturalistes, des volumes de passages de cette force, où l'on fait honneur à l'intelligence des bêtes de ce qui n'est qu'un résultat de leur instinct. M. Duméril a-t-il constaté que tous les crapauds accoucheurs ne faisaient pas toujours invariablement ce qui est pour lui un objet d'étonnement et d'admiration? S'il est des crapauds accoucheurs qui ne se chargent pas des œufs de la femelle et les laissent périr ; si d'autres, après avoir porté les œufs quelques jours, se lassent de la corvée et les plantent là ; si d'autres encore vont à l'eau trop tôt, d'autres trop tard, etc., etc., que M. Duméril le dise, et convaincu alors de l'intelligence des crapauds accoucheurs, nous admirerons avec lui les mérites de ceux de ces crapauds qui ont la constance d'accomplir jusqu'au bout leur mission. Autrement la régularité, l'uniformité, l'invariabilité des phénomènes dont il s'agit, ne nous paraîssent que les effets d'un aveugle mécanisme. C'est ce que tout le monde comprend à la seule condition de n'avoir pas le cerveau détraqué. Et plus les exemples, apportés par les savants, comme preuves de l'intelligence des bêtes sont merveilleux, mieux ils déposent contre la doctrine qu'ils sont destinés à appuyer.

N'est-il pas incroyable que M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire s'émerveille « que les oiseaux de proie sachent si bien calculer leur chute, qu'ils mesurent leurs mouvements de manière à écraser leur proie, sans se fracasser contre le sol. » Ce n'est pas de cela, c'est du contraire de cela, si ce contraire était possible, qu'il conviendrait de s'étonner. Supposons, en effet, que l'homme eût des ailes et pût se soutenir en l'air comme les oiseaux, on nous accordera bien, dans cette hypothèse, qu'il faudrait de forts longs exercices même aux

plus adroits, pour se mettre à même de chasser avec autant de succès que font les oiseaux de proie, et qu'il nous arriverait tous les jours dans cette chasse, des accidents comme il n'en arrive jamais à ces animaux. Or, que conclure de cette différence, sinon que l'homme est intellectuellement inférieur aux autres espèces animales, ce qui est absurde, ou que l'intelligence n'est pour rien dans les phénomènes qu'on admire dans ces espèces? Quoi! M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire sait que tous les oiseaux de proie chassent constamment avec le même succès et savent tous, du premier coup, également bien leur métier; et cela ne suffit pas pour lui faire comprendre, que ce ne sont là que des machines vivantes. N'est-ce que pour avoir le privilége de déraisonner qu'on est savant?

« Les hirondelles, dit encore M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire, s'assemblent pour le départ. Il y a entre elles un lieu de rassemblement; elles consultent pendant un jour et elles partent la nuit pour éviter les oiseaux de proie. Les individus d'une même troupe s'aident, et les troupes s'aident entre elles. » Du fait même constaté avec tant de complaisance par M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire, pour en conclure que les hirondelles raisonnent, nous concluons, nous, avec un peu de logique, qu'elles ne raisonnent pas. Si les hirondelles raisonnaient, le plus souvent elles ne parviendraient pas à s'entendre, et le concert qu'on admire n'aurait lieu que comme exception : les unes voudraient partir plus tôt, les autres plus tard, et d'autres, plus attachées aux lieux qui les auraient vues naître, voudraient ne pas partir du tout. L'automatisme des hirondelles, au moins pour le fait de leur départ en troupe, est démontré par l'ordre et la régularité invariables avec lesquels il s'exécute. Quant aux savants qui ne se ressemblent pas entre eux, comme les hirondelles entre elles, la plupart disent des sottises, mais un petit nombre parle sensément, et cela suffit pour que, quelle que soit la sottise des premiers, on ne puisse dire justement d'aucun d'eux : qu'il n'est qu'une machine.

Aussi ne le dirons-nous pas même de M. Audoin, malgré ce que vous allez entendre : « Chez les oiseaux, dit M. Audoin, les parents, en se donnant la peine d'établir des nids, ont la satisfaction de voir leurs petits et de les élever. Il n'en est pas de même chez les insectes. Plusieurs entreprennent des travaux dangereux pour leur vie, dans le seul but d'assurer une existence facile à leurs petits qu'ils ne doivent pas connaître. » Avec quel bonheur M. Audoin nous humilie ! L'espèce humaine ne fournit certainement pas d'exemples d'un dévouement comparable à celui que M. Audoin attribue aux insectes, pour une progéniture qui n'existe pas encore. Donc à ces insectes la palme de l'amour familial. Nous ne venons qu'après eux dans le domaine du sentiment; et comme c'est surtout par les sentiments affectifs que l'on vaut, c'est à tort que nous nous placions à la tête des êtres; il faut nous effacer et céder la place aux insectes. Ici revient naturellement une réflexion que nous faisions tout à l'heure : la science veut que l'intelligence soit un résultat de l'organisme; donc il faut de toute nécessité que l'intelligence, graduellement répandue dans toute la série des êtres, y soit proportionnelle à la complexité des organismes. Comment après cela se fait-il que ce soit des insectes qu'on raconte toujours tant de prodiges de sentiment et d'intelligence? Comment nous expliquerons-nous la supériorité morale et intellectuelle des insectes sur les animaux dits supérieurs? Dans la nature essentiellement une, c'est vous qui le dites, savants, il y a des gradations et non des sauts. Or, tant d'intelligence au bas de l'échelle des êtres et si peu en haut, n'est-ce pas là un énorme saut et un saut en arrière encore?

Mais dans quelle situation embarrassante se trouve la science! Si elle fait honneur à l'intelligence des insectes de ce qu'on admire le plus en eux, le désordre est dans la série; reconnaît-elle, au contraire, que l'intelligence n'a aucune part aux phénomènes si merveilleux dont il s'agit, alors quelles merveilles pourra-t-elle empêcher qu'on n'attribue à

l'automatisme seul dans les animaux supérieurs, dont les organismes sont plus parfaits que ceux des insectes?

La science semble ne s'adresser qu'à l'amour du merveilleux d'un vulgaire stupide et grossier. Se peut-il que dans des phénomènes où les caractères de l'instinct sont si sensiblement empreints, des hommes sérieux voient de l'intelligence, et que ce soit autrement qu'au figuré qu'on célèbre la sagesse et la prudence du crapaud accoucheur, l'adresse des oiseaux de proie à la chasse, la prévoyance de la fourmi ou l'industrie de l'abeille?

A qui M. Auguste Comte croit-il parler quand il dit que l'état peu avancé de civilisation, qui se remarque dans les sociétés animales, ne doit être attribué qu'à la prépondérance humaine? Sans doute à des habitués des cours de MM. Is. Geoffroy Saint-Hilaire et Duméril, à des gens que les vertus du crapaud accoucheur font pleurer de tendresse ou pâmer d'aise. Il ne faut pas moins qu'une pareille préparation ou initiation pour admettre, comme l'implique le système de M. Auguste Comte, que si notre espèce venait à disparaître, il y aurait aussitôt une autre espèce animale, soit le chien, soit le cheval disons le chien, qui prendrait à notre place le sceptre de la civilisation : auquel cas la race canine aurait une police comme nous en avons une, et cultiverait, comme nous les cultivons, les lettres, les sciences et les arts, en un mot, tiendrait absolument sur la terre la place que nous y tenons, y jouerait moralement et intellectuellement le rôle que nous y jouons; et, qu'enfin dans l'hypothèse d'une disparition graduelle et progressive des espèces, il arriverait un moment où les pierres elles-mêmes, débarrassées de toute prépondérance supérieure, tiendraient à leur tour le flambeau de la civilisation. Une civilisation de pierres ce serait beau!

Nous regrettons seulement que M. Auguste Comte ait négligé de nous faire connaître en quoi consisterait la civilisation chez les races animales, qui ne font rien que de parfait; en quoi, par exemple, progresseraient les abeilles, dont

les procédés pour la fabrication du miel ne laissent rien à désirer.

Faut-il que nous rappelions encore que la perfectibilité d'où résulte la civilisation implique l'éternité de l'imperfection; qu'en nous civilisant, nous tendons toujours à la perfection sans jamais y atteindre; que si le but toujours poursuivi pouvait être atteint, alors nous changerions de nature, et cesserions d'être des hommes pour devenir des bêtes? Celles-ci étant parfaites, comment pourraient-elles devenir des hommes?

C'est un triste spectacle, que celui de la complète déraison que nous sommes obligé de signaler chez des hommes d'un mérite d'ailleurs si éminent; mais une pensée nous console: c'est que les pauvretés de la science nous fournissent un argument formidable en faveur de l'égalité si chère à notre cœur. Quand un savant, du mérite de M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire, est par la logique au dessous de son portier, force ne nous est-il pas de reconnaître qu'il n'y a pas d'homme complet, et que les esprits sont divers et non pas inégaux? Or, toutes les facultés étant nécessaires, leur diversité fait leur équivalence, et nous avons ainsi la loi de l'égalité.

§ 5. *Que les faits particuliers d'où se conclut l'intelligence des bêtes sont ou mal observés ou mal interprétés.*

Nous ne nous arrêterons pas davantage à réfuter les sottises, d'où résulte explicitement ou implicitement la négation de l'instinct. Que si quelqu'un prétendait encore, avec M. Garnier, « que chez le petit être qui aspire le lait, peu après sa naissance, il y a déjà la conjecture, l'idée de l'avenir, » tout ce que nous pourrions faire pour le malade, ce serait de nous employer de toutes nos forces à lui faire avoir un billet d'hôpital.

L'existence de l'instinct est incontestable; mais n'y a-t-il chez les animaux que de l'instinct? Voilà la question.

Or, quelques amis des bêtes, tout en convenant que les

faits généraux, comme ceux qui viennent d'être cités, et qui chez les animaux appartiennent à l'espèce entière, trahissent par leur régularité et leur invariabilité même, une sorte de nécessité, de mécanisme aveugle, se flattent pourtant de renverser ce qu'ils appellent dédaigneusement les *vieilles théories de l'instinct aveugle*, en plaçant à côté de ces actes invariables et si mécaniquement réguliers, qui constituent l'instinct ou l'automatisme des bêtes, d'autres actes où brilleraient « *des facultés improvisatrices* et *une invention variée pour répondre aux difficultés les plus imprévues.* » A la bonne heure! voilà la question bien posée. C'est bien par la constatation de faits d'un pareil caractère, que doit se démontrer l'intelligence de l'espèce animale. Mais cette démonstration faite par hypothèse, et cela étant une fois prouvé, qu'il y a dans la vie de l'animal une part à faire à l'instinct et une autre à l'intelligence, il reste toujours ce résultat extraordinaire : que pour la majeure partie de leur existence, les animaux sont des machines vivantes, des automates, et que dans quelques circonstances rares et exceptionnelles seulement, — remarquez bien ce point-ci! — ils ont tout à coup à leur service une intelligence qui, pour n'être pas exercée, — remarquez cet autre point! — n'en est pas moins développée, et les guide d'une manière aussi sûre que leur instinct.

Delille, le pieux, le spiritualiste Delille, ne craignant pas d'approcher les animaux de la perfection de l'homme, et fort d'ailleurs de l'autorité des Swammerdam et des Galilée, lesquels, bien avant M. Michelet, avaient déjà dit des merveilles de l'intelligence des insectes, Delille, dans une note sur le quatrième livre des Géorgiques, cite relativement aux abeilles « un fait qui prouverait, suivant lui, *l'étendue de leurs vues* et *les ressources de leur esprit.* » « M. Maraldi, dit-il, vit un jour un gros limaçon qui eut l'imprudence d'entrer dans une ruche. Aussitôt l'imbécile animal fut expédié par les mouches. Mais ce n'était pas là le plus difficile; il s'agissait de transporter au dehors le cadavre dont l'odeur *aurait*

pu les infecter par la suite. C'était une masse énorme; toutes les forces de nos petites abeilles réunies ne pouvaient la soulever. Le cas était embarrassant : dans une circonstance aussi critique, elles eurent recours à leur propolis (c'est une matière visqueuse analogue à la cire), dont elles masquèrent le corps de leur ennemi mort, et elles l'embaumèrent comme une momie. »

Que vous semble de cette histoire? Que de sagacité chez ces abeilles! Quelle prévoyance! Quelle présence d'esprit! Quelle promptitude de décision! Une pareille conduite ne les élève-t-elle pas au niveau de l'homme? « Si l'on avait, ajoute Delille, un certain nombre de faits pareils recueillis avec soin et vérifiés avec scrupule, la fameuse question du machinisme des bêtes ne tarderait pas à être décidée. » Nous en tombons d'accord avec Delille; mais pourquoi dès à présent notre auteur parle-t-il, comme si la question qu'il déclare lui-même être à résoudre, était déjà résolue? Pourquoi dès le commencement de son récit, proclame-t-il l'étendue des vues et les ressources d'esprit des abeilles? N'y a-t-il pas là tout à la fois contradiction et pétition de principe?

Pour nous, le fait rapporté par Delille, d'après Maraldi, eût-il été scrupuleusement vérifié, — ce que Delille lui-même semble mettre en doute, — qu'il ne prouverait encore rien, car l'instinct suffit à en rendre raison. Le grand espace vide laissé dans la coquille du limaçon, par l'animal blessé et replié sur lui-même, n'avait-il pas quelque analogie avec les trous, qui existent quelquefois dans la ruche naturelle? Pourquoi ne serait-ce pas instinctivement qu'elles se seraient servies de la propolis pour boucher ce trou, comme elles s'en servent pour boucher les crevasses de leurs habitations, là où il n'y a que des crevasses à boucher? N'est-il pas d'ailleurs dans la raison des choses, que les abeilles soient armées contre des accidents de la nature de celui dont il s'agit; c'est à dire contre les visites que peuvent leur faire plusieurs espèces friandes de leur miel? Est-il vrai aussi que les mouches, dans l'exemple précité, n'eussent pas d'autre

ressource que d'embaumer le limaçon? Et ne nous accordera-t-on pas que, si elles eussent eu *l'idée* de le pousser ou de le tirer hors de la ruche, où il devait être une éternelle entrave à la circulation, ce dernier parti eût été bien plus digne de l'esprit qu'on leur prête? On répond faussement, que toutes leurs forces réunies n'eussent pas suffi à l'accomplissement d'une pareille tâche : pour peu qu'on veuille se rendre compte de la force d'une abeille, on reconnaîtra sans peine que pour pousser ou traîner un limaçon hors d'une ruche, dans un trajet de quelques centimètres, il suffirait d'un très petit nombre de ces insectes, qui sussent unir et combiner leurs efforts.

Nous ne nous lasserons pas de le répéter : on fait fausse route, lorsqu'on prête aux bêtes une dose d'intelligence, qui les ferait égales ou supérieures à l'homme. L'argument périt par son excès même. Au lieu de démontrer ainsi leur intelligence, on établit clairement leur automatisme. Voici, en effet, le raisonnement qui s'impose alors à l'esprit : pour que telle merveille qu'on raconte de l'abeille et de la fourmi ressortît à l'intelligence, il faudrait qu'une abeille ou une fourmi eût pour le moins autant d'esprit qu'un homme; or, c'est ce qui ne peut sans absurdité être admis. Donc l'intelligence est étrangère à ce que nous admirons de l'abeille ou de la fourmi.

Nous regrettons qu'une réflexion aussi simple ne soit pas venue à l'esprit de M. Michelet, un des plus ardents glorificateurs de l'espèce animale, dont s'honore notre époque; elle lui eût épargné une foule de poétiques extravagances. « Beaucoup de personnes, dit M. Michelet dans son livre de *l'Insecte*, pensent que les fourmis n'apportent que de l'instinct dans la construction de leurs galeries : Huber observe cependant, etc. Mais c'est surtout à l'égard des aphidiens qu'elles déploient toutes les ressources de leur intelligence. Ces petits insectes, qui pullulent en été, sont la plupart aptères, et se trouvent sur les feuilles et dans le calice de la rose. Ils secrètent à la surface de leurs corps un liquide sucré, dont les fourmis

sont très avides. Les fourmis se portent où ces aphidiens se rassemblent et leur pompent leur sécrétion sucrée, tout en les entourant des plus délicates attentions. Un animal moins intelligent tuerait les pucerons, comme *l'homme* de la fable tua la poule aux œufs d'or. Les fourmis cherchent les pucerons; elles leur offrent un asile chez elle, et quand elles émigrent, les transportent avec elles. Elles ne veulent pas qu'on les attaque, et se battent pour eux, etc. » Si M. Michelet s'occupe un jour de botanique, nul doute qu'il n'exalte l'intelligence dont font preuve les plantes, en fuyant l'ombre qui leur nuirait pour chercher la lumière qui leur est favorable, et qu'il ne parle avec enthousiasme de la sagacité des fleurs, qui juste au moment où doit se faire la fécondation, ni trop tôt ni trop tard, penchent l'étamine vers le pistil pour y envoyer la poussière fécondante. M. Michelet ne distingue donc pas entre l'instinct et l'intelligence? Nous allons donner un autre exemple de l'infatuation où se trouve cet écrivain relativement à l'esprit des bêtes. Notre citation pourra faire plaisir à ceux qui n'ont pas lu son livre de *l'Amour*. Le but de M. Michelet est de nous prouver que les bêtes nous donnent, en matière d'amour conjugal, de beaux exemples à imiter. « Je vois, dit-il, que dès qu'il y a quelque établissement possible, des moyens de vivre, il se forme (chez les oiseaux) des ménages créés non pas seulement pour l'amour de leur couvée, mais très *réellement* pour l'amour. J'en ai fait cent fois la remarque, et particulièrement en Suisse, sur un ménage de pinçons. La femelle ayant péri, le mâle tomba dans le désespoir, et laissa périr les petits. Évidemment c'était l'amour et non l'amour paternel, qui l'avait retenu au nid. Elle morte, tout était fini. Ce n'est pas seulement le plaisir qui les retient, car la femelle fécondée ne le donne guère; c'est l'instinct de la société ou la vie en commun, la jouissance de sentir près de soi tout le jour, une petite âme à soi, qui compte sur vous, vous appelle, a besoin de vous, ne vous confond nullement, vous, pinçon, vous, rossignol, avec nul de même espèce, n'écoute que votre

chant, et y répond par ces cris plaintifs et doux à voix basse, pour ainsi dire, pour être entendu d'un seul, de son cœur à votre cœur. » Où M. Michelet avait-il observé ce ménage de pinçons, qui lui a fourni le sujet d'un tableau si touchant? Les pinçons ne font guère leurs nids en cage, et on ne comprend pas que, à l'égard d'oiseaux en liberté, M. Michelet ait eu des moyens de constater des faits, comme ceux qu'il affirme avec tant d'aplomb. La femelle avait péri; comment? Le mâle n'avait-il pas pu périr de la même manière, sans qu'il fût nécessaire d'attribuer sa mort au désespoir? Mais quand le nid avec les petits qu'il contenait aurait été réellement abandonné, nous ne verrions là qu'une preuve de l'automatisme du pinçon. Les oiseaux en liberté, à qui l'on rend de trop fréquentes visites, abandonnent leurs nids, et cet abandon de leur part a lieu plus ou moins facilement, selon que l'œuvre de la reproduction est plus ou moins avancée. Ainsi, à peine a-t-on dérangé une fois ou deux un oiseau dans la construction de son nid, qu'il laisse son œuvre inachevée. S'il y a des œufs dans le nid, sans que la ponte soit complète, l'abandon est encore facile; il l'est beaucoup moins, si l'animal couve, et proportionnellement au temps qu'a duré l'incubation. Enfin, lorsque les petits sont éclos, rien ne peut plus faire renoncer l'oiseau à sa nichée, contrairement à l'observation de M. Michelet. Voilà ce que savent tous ceux qui enfants ont cherché des nids, et tout cela est ainsi, par ce qu'il est rationnel qu'il soit ainsi; tout cela est, de la même manière qu'il est : que le moment de la fécondation arrivé, l'étamine de la fleur se penche vers le pistil. Il faut que l'attraction qui retient l'oiseau à son nid soit proportionnelle à l'état d'avancement de sa couvée. Mais ce n'est là qu'une attraction; il n'y a là ni sentiment ni intelligence, non plus que dans le mouvement de l'étamine se penchant vers le pistil pour la fécondation de la fleur.

L'abandon du nid, dans le cas cité par M. Michelet, fût-il bien constaté, ce qui n'est pas, ce qui n'a pas pu être, qu'il ne prouverait que contre le sentiment de notre auteur. Comment

un oiseau, dont les sentiments affectifs étaient si développés, n'a-t-il pas reporté sur ses enfants la tendresse qu'il avait eue pour leur mère, qu'il aurait eu la consolation de voir revivre en eux? N'eussiez-vous pas trouvé ses vertus plus dignes de glorification, si après le décès de la chère défunte, il l'avait suppléée auprès des pauvres orphelins, au moins jusqu'à leur âge de majorité, libre à lui alors, si, après les soins de cette éducation, il se trouvait encore inconsolable, de terminer ses chagrins par un suicide, afin de s'envoler plus vite près de sa bien-aimée dans un monde meilleur. Le sensible pinçon eût ainsi mérité que M. Michelet gravât sur sa pierre : Il fut le modèle des pères, après avoir été le modèle des époux; tandis que s'il est digne d'admiration pour son amour conjugal, il mérite une sévère flétrissure pour son indifférence paternelle.

Sérieusement, il faut reconnaître que le pinçon de M. Michelet avec le sentiment et l'intelligence qu'il lui prête, fût parvenu, en redoublant d'efforts, après la mort de la femelle, à élever sa couvée, ou qu'au moins il y eût essayé. Mais la loi de la nature doit être, si cette tâche est au dessus des forces d'un seul, que la mort d'un des deux oiseaux accouplés fasse abandonner le nid au survivant, mais cela instinctivement, automatiquement, sans l'impulsion d'aucun désespoir. Dès que le fonctionnement pour la reproduction de l'espèce se ferait à deux chez les oiseaux, il arriverait fatalement que l'une des machines venant à manquer, l'autre cesserait aussi de fonctionner. Et l'accident se réparerait au moyen d'un nouvel accouplement, en sorte que, au moment où le trop sensible M. Michelet pleurait son pinçon supposé mort de désespoir, celui-ci convolé en secondes noces, avait peut-être ailleurs un nouveau nid et de nouvelles amours. M. Michelet n'a qu'à supprimer un des rouages qui font aller sa montre, dira-t-il, parce que sa montre alors s'arrêtera, que les rouages restants, modèles d'amitié fraternelle sont tombés dans le désespoir et ont cessé *d'agir*, parce que, leur frère mort, pour eux tout est fini!

Supposons toutefois les assertions de M. Michelet, relativement à ses pinçons, aussi vraies et aussi justes qu'en réalité elles sont fausses et absurdes, alors évidemment il n'y a d'autre différence entre le pinçon et l'homme que la forme, le pinçon de M. Michelet étant bien réellement par le sentiment et l'intelligence un homme, et un homme même des meilleurs. Or, je demande pourquoi M. Michelet ne s'est pas condamné au régime pythagoricien, pourquoi il mange du pinçon, de l'alouette, du perdreau comme tout le monde. Je demande aussi pourquoi M. Michelet, qui ne se fait pas scrupule de tuer et de manger du lièvre, croirait faire un crime en tuant et en mangeant du paysan. Comment enfin M. Michelet ose-t-il faire un pas à la campagne, où il est constamment exposé à fouler aux pieds une foule de ces insectes, dont il aime à nous faire admirer l'intelligence et l'habileté?

M. Michelet s'est représenté très vivement, grâce à la puissance de son imagination, les jouissances qu'il lui semble qu'il aurait en tant que pinçon auprès de sa pinçonne, et il n'hésite pas, à raison du côté poétique de cette hypothèse, à attribuer ces jouissances au pinçon, et à loger ainsi un homme dans l'organisme d'un pinçon; ce qui, dans toute hypothèse est également absurde et contradictoire, puisque, soit que l'intelligence vienne uniquement de l'organisme, soit qu'elle résulte des modifications de l'âme par l'organisme, un animal organiquement inférieur à l'homme ne saurait jamais par le sentiment et par l'intelligence être placé sur la même ligne que l'homme ou égaler l'homme.

Quant aux conséquences qu'implique, par rapport à nos destinées, un système qui attribue aux bêtes sentiment et intelligence, M. Michelet ne paraît pas s'en douter : c'est un bonheur pour lui de découvrir chez les bêtes « des lueurs pour ainsi dire humaines, une sorte de crépuscule de l'âme » — « Quel cœur bien placé et vraiment réligieux, s'écrie-t-il, ne sera heureux de voir des fourmis à l'homme, s'élargir la grande cité, l'esprit partout, l'âme occupant l'infini de sa plénitude! » Est-il agréable à M. Michelet de penser

qu'il ne se survivra pas ou admet-il un paradis pour les fourmis et les pinçons? Et quel cœur *bien placé*, en outre, persuadé que les bêtes sentent comme nous, pensent comme nous, pourra prendre sur lui de les tuer, de les manger, de les martyriser?

§ 6. *Que la prétendue intelligence des bêtes présenterait des solutions de continuité impossibles.*

On ne citera jamais un fait en faveur de l'esprit des bêtes, à quoi nous n'opposions un fait d'imbécillité qui l'anéantit.

Condillac veut (implicitement) qu'un pigeon emporté à quarante lieues de distance de son nid retrouve son chemin, parce qu'il a pour s'orienter des connaissances que ne possèdent pas les hommes. Mais ce même pigeon, comme le dit Rousseau, se laisserait mourir de faim sur un tas de viandes, quoiqu'il pût très bien prolonger son existence, s'il s'avisait d'essayer de l'aliment qu'il dédaigne. Comment la nécessité, mère de l'industrie, ne suggère-t-elle pas à ce pigeon un expédient aussi simple?

Vous dites merveilles de la judiciaire des abeilles et des ressources qu'elles trouvent dans leur esprit, pour parer aux accidents les plus imprévus! Comment les abeilles continuent-elle bêtement, malgré le *sic vos non vobis* de Virgile, de travailler pour les hommes qui les traitent si durement? Quoi! c'est à peine si l'homme leur laisse assez de leurs provisions pour les empêcher de mourir de faim, pour peu que l'hiver se prolonge. Et après tant de jeûnes forcés, après tant d'indignes spoliations, ces insectes si irascibles, si pleins de ressentiment, ne s'avisent pas de jouer pièce à l'homme et de frustrer son avidité, en allant faire leur miel dans des lieux inaccessibles, dans quelque rocher sourcilleux, dans quelque tronc d'arbre, au plus épais des forêts! Ou est-ce précisément parce qu'elles ont tant d'esprit, qu'elles n'essayent pas de nous échapper, sachant bien qu'elles n'y réussiraient pas?

L'instinct est comme une prison où est enfermé le pré-

tendu esprit des animaux et dont il lui est impossible de briser les portes. Quelle conformité l'organisme de l'orang-outang ne présente-t-il pas avec l'organisme humaine, et quelle intelligence ne devrait-on pas attendre de ce singe? « D'où vient donc, comme le fait observer Rousseau, d'après les récits de plusieurs voyageurs, que les orang-outangs, qui ne manquent jamais de s'approcher des feux abandonnés et d'y rester autant qu'ils durent, à qui même le feu pourrait être non moins utile qu'à nous, au moins pour réchauffer leurs petits, n'ont jamais acquis assez d'industrie pour faire du feu à notre exemple ou pour entretenir celui qu'ils trouvent tout fait? Voilà donc ces êtres raisonneurs qui forment, dit-on, devant l'homme une société fugitive.... Par ma foi! les philosophes se moquent de nous ouvertement. On voit bien par leurs écrits qu'en effet ils nous prennent pour des bêtes. » Si les admirateurs de l'esprit des bêtes ne nous prennent pas pour des bêtes nous-mêmes, il est certain au moins que leur propre bêtise est le meilleur argument dont on pût appuyer leur système.

Nous avons vu tout à l'heure M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire attribuer à l'intelligence des bêtes des merveilles qui sont évidemment du domaine de l'instinct, comme s'il n'avait aucune idée de la séparation qu'établit la science elle-même entre ces deux choses. Voici maintenant M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire qui cherche les preuves de l'intelligence des bêtes, en dehors des faits généraux constituant la vie de chaque espèce, ne craignant pas ainsi de se déjuger et de mettre implicitement à néant toutes ses précédentes observations. Passons toutefois :

« Une hirondelle, dit M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire, fut prise par un fil sur un toit : toutes les hirondelles arrivèrent, et à coups de bec elles brisèrent le fil. »

« Chez les hirondelles, il y a intelligence, il y a raisonnement. »

Nous ne dirons pas à M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire : *Mentiris impudentissimè*, mais seulement : *Insanis miserabiliter*.

Voici des faits que nous opposons à l'allégation de M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire : rien n'est plus commun à Paris pour le moineau-franc ou *pierrot*, que l'accident qui arriva à l'hirondelle dont parle M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire. En voltigeant sur les fenêtres, où souvent on met du pain pour les attirer, les moineaux emportent, enroulés à leurs pattes, des brins de fil par lesquels ils s'accrochent ensuite malencontreusement aux branches des arbres et se trouvent pendus la tête en bas. Or, dans ces cas de pendaison, dont nous sommes souvent témoin, c'est en vain que la pauvre victime se débat et crie; tous les autres moineaux, ses frères, en fort grand nombre autour de lui, ne prennent garde au pauvre pendu non plus qu'aux feuilles de l'arbre. Le malheureux y périt misérablement. Et de notre observatoire nous pouvons voir, pendant plusieurs mois, le cadavre de la victime balancé au gré des vents. Comment les moineaux en liberté ne font-ils rien pour dégager leur pauvre frère? La chose est pourtant si facile! Un simple coup de bec y suffirait; aucun ne le donne. Accusera-t-on les moineaux d'égoïsme. Mais là où l'intelligence abonde, le sens moral existe à un degré quelconque, et il n'est personne qui refuse de sauver son semblable, quand cela ne lui coûte rien et qu'il n'a rien à gagner à sa mort. Peut-être M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire nous répondrait-il que de l'inintelligence des moineaux, il ne se peut rien conclure contre l'intelligence des hirondelles. Nous dirons, au contraire, que la conclusion est fort bien déduite et basée sur les données mêmes de la science. C'est, en effet, de l'éducabilité des animaux que la science conclut leur intelligence, faisant synonymes les mots domestication et civilisation. Or, sur ce principe : que plus l'animal est éducable, plus la part à faire chez lui à l'intelligence est grande, nous pouvons dire qu'entre les deux espèces d'oiseaux dont nous parlons, l'avantage de l'intelligence serait au moineau-franc qui s'apprivoise, tandis que l'hirondelle reste toujours à l'état sauvage. Donc il y aurait plus d'instinct chez les hirondelles, dont l'éducabilité

est à peu près nulle, et plus d'intelligence chez les moineaux qui sont très susceptibles d'éducation. Donc les hirondelles ne sauraient rien faire intellectuellement, dont ne fussent capables les moineaux.

Mais pour exalter dans l'intérêt de sa cause les hirondelles, M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire n'hésite pas à ravaler les moineaux et ne s'inquiète pas, dans sa partialité, si cette glorification des premiers, au détriment des seconds, est conforme ou non aux enseignements de sa propre science. M. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire raconte encore « que des moineaux, ayant pris un nid d'hirondelles, toutes les hirondelles du voisinage allèrent chercher de la boue et murèrent le nid; qu'ailleurs une belette étant soupçonnée par des hirondelles, elles la tinrent captive dans son trou. » Le premier de ces récits est de pure imagination; mais le second peut être exact. Il est dans la nature des hirondelles d'être fort rageuses et de faire rude guerre à leurs ennemis. Mais il n'y a jamais en tout cela que de l'automatisme, et, pour le prouver, la science, que nous combattons, nous fournit elle-même nos arguments. Les mammifères sont plus haut que les oiseaux sur l'échelle des êtres. Donc les mammifères doivent surpasser en intelligence les oiseaux. Donc, dans l'exemple précité, la belette aurait dû faire la nique aux hirondelles. Je regrette que les sottises des savants, en se répétant sans cesse, m'obligent aussi à répéter mes réfutations. Mais d'où vient que chez les chiens, les chevaux, les loups, les renards, etc., il ne se produit jamais aucun de ces faits prodigieux d'intelligence et de sens moral, qui seraient si communs parmi les insectes et les oiseaux? Qui donc a jamais vu que les mammifères, même vivant en troupe, eussent aucune considération pour les besoins les uns des autres? Est-ce que, par exemple, un mouton venant à tomber sur l'herbe, les autres moutons s'inquiètent et s'empressent autour du malade? Aucun chasseur a-t-il jamais trouvé une bête blessée, lièvre ou loup, à qui ses frères apportassent à manger pendant sa maladie? En vain M. A. Comte nous dirait-il que, si les ani-

maux n'ont pas d'hospices ni de maisons de santé, la faute en est à notre espèce, dont la prépondérance empêche chez eux les développements de la civilisation. L'empêchement étant le même pour toutes les espèces, il reste toujours sans explication que l'intelligence des mammifères soit inférieure à l'intelligence des oiseaux. Tout concourt à nous démontrer que les bêtes dépourvues de tout raisonnement, suivent toujours irrésistiblement les lois d'un fonctionnement automatique, quelque avantage qu'il pût quelquefois y avoir pour elles à s'en écarter.

Nous découvrons toujours des lacunes inexplicables dans l'esprit qu'on attribue aux bêtes. Un journaliste racontait dernièrement à la louange de la race chevaline (et les journaux sont toujours pleins de récits de ce genre) « qu'un homme, après avoir commis un meurtre dans une maison, ayant attaché sur son cheval, resté en dehors de la maison pendant le meurtre, le corps de sa victime, pour aller le jeter dans la rivière, le cheval depuis cette époque n'avait jamais voulu passer devant la maison théâtre du crime, ce qui avait obligé son maître à s'en défaire. » Je trouve la conduite de ce cheval, si honnête homme, et si intelligent, pleine d'inconséquences. Pourquoi, avec l'horreur que lui inspirait le meurtre, restait-il au service d'un meurtrier? Pourquoi n'avait-il pas immédiatement fait justice de l'assassin, en le jetant à l'eau à côté du cadavre de sa victime? La chose était facile et le cheval avait le choix des moyens : ou, au moment qu'il était déchargé du cadavre que son maître jetait à l'eau, il aurait saisi celui-ci avec les dents pour le fouler dans l'eau sous ses pieds, ou une fois monté par son maître, il l'eût ramené au galop vers la rivière, et là de quelques vigoureux coups de rein eût lancé le cavalier désarçonné au milieu des flots. Il pouvait encore tirer par la basque de son habit le premier gendarme qu'il aurait rencontré et le conduire sur le théâtre du crime. Tout cela se présente comme une suite naturelle du sens moral et de l'intelligence constatés au profit du cheval. Ce cheval savait que les hommes qui meu-

rent sont portés au cimetière et non à la rivière, et c'est parce qu'il savait cela, qu'ayant été chargé d'un corps mort qu'on lui avait fait porter à la rivière, il en avait conclu que son maître était un meurtrier. Avec tant de connaissances et un raisonnement si sûr, était-ce trop présumer de lui que d'en attendre les démarches que nous venons d'indiquer?

A moins qu'on ne nous objecte que ledit cheval, esclave du principe d'autorité, disait comme les sujets soumis :

> Un fils ne s'arme pas contre un coupable père :
> Il détourne les yeux, le plaint et le vénère.

Nous trouvons sa conduite inexplicable.

Que de solutions de continuité nous pourrions encore signaler dans le prétendu esprit des bêtes! Il y a des oiseaux en cage, qui y font leurs nids de la façon la plus exemplaire et tuent ensuite leurs petits à coups de bec, dès qu'ils sont éclos; après quoi ils recommencent leur ponte et leur incubation qui se terminent encore par un infanticide, et toujours ainsi. On voit de même des chats dévorer leurs petits et n'en jamais élever aucun, etc., etc., etc. D'ailleurs ces bêtes ont toutes les apparences d'intelligence qu'on admire dans celles de leurs semblables dont la vie est la plus irréprochable. Comment concilierez-vous avec l'intelligence que vous leur attribuez, et dont, suivant vous, les preuves abondent, cette stupide et aveugle férocité qui leur fait, sans besoin, dévorer leur progéniture? Mais reconnaissez que ce sont des machines, et il restera alors que dans ces machines il peut y avoir quelques rouages détraqués, ce qui explique qu'elles ne fonctionnent bien que partiellement.

L'intelligence n'a pas de solution de continuité : ou elle est nulle dans les animaux, ou il faut que chez eux, comme chez nous, elle s'étende sur toute l'existence. Donc la réalité de l'intelligence dans certains cas où l'on croit la reconnaître, impliquerait l'intelligence aussi dans d'autres cas, où il est certain qu'elle manque. Donc dans tous les cas possibles, elle n'est qu'une vaine et trompeuse apparence.

§ 7. *Qu'il est impossible de fixer les limites de l'instinct.*

Une fois admis l'instinct, qui joue un si grand rôle dans la vie des animaux, il faudrait, pour faire honneur à leur prétendue intelligence de certains phénomènes, démontrer que ces phénomènes ne peuvent s'expliquer par l'instinct. Or, pour ceux qui prétendraient déterminer les bornes de l'instinct, nous avons tenu jusqu'ici en réserve un fait d'histoire naturelle, sur lequel nous appelons toute leur attention. Il se rapporte aux abeilles, c'est à dire précisément aux insectes dont les merveilles ont de tout temps défrayé l'imagination des poètes et des naturalistes.

On a cru longtemps que chaque abeille construisait sa cellule : alors la figure hexagone des cellules s'expliquait par un pur mécanisme. On comprend, en effet, selon l'explication de Buffon, que chaque abeille cherchant à occuper le plus de place possible dans un espace donné, il arriverait fatalement, à raison de la forme cylindrique du corps des abeilles, que leurs cellules, par le fait d'une compression réciproque, seraient hexagones.

Cependant le raisonnement de Buffon est sans application à la construction des alvéoles des abeilles. Mais la démonstration de son erreur, — et c'est de quoi ne se doutent guère ses adversaires, — est, en faveur de l'automatisme des animaux, un argument d'une bien autre valeur, que celui qui se tirerait de l'exactitude de son explication.

Nous savons aujourd'hui « qu'il y a toujours dans la ruche trois sortes de mouches : les ouvrières au nombre de quinze mille environ, les mâles qui n'excèdent pas le nombre de mille, et les reines ou mères, qui ne sont jamais plus de vingt. Or, *c'est exclusivement par les mouches*, dites *ouvrières*, *que sont exécutés tous les travaux de la petite république*. Il convient d'ajouter que les mâles et les reines, loin de contribuer aux travaux publics, n'ont pas même reçu de la nature les organes et les instruments qui y sont propres. Il

n'est donc pas possible que les choses se passent comme l'explique Buffon; autrement tous les alvéoles auraient la même forme et la même dimension, puisqu'ils sont tous construits par les ouvrières. Or, les alvéoles destinés aux ouvrières sont plus petits et en très grand nombre; les logements qu'occupent les mâles sont en moindre nombre et plus grands, et la même combinaison se trouve pour les logements des reines, qui sont les moins nombreux et les plus spacieux de tous.

« Les abeilles conservent encore l'hexagone pour les alvéoles des mâles et se contentent de leur donner plus d'étendue. Mais elles abandonnent cette figure pour les cellules des reines, qui sont d'une forme arrondie, oblongue, et en tout assez irrégulière. Ainsi les ouvrières semblent avoir égard, dans la construction des alvéoles, à deux considérations : celle de la grosseur et celle du nombre des mouches qui doivent y naître. »

Tirons de ces données leurs conséquences logiques. Le phénomène qui vient d'être constaté relativement à la construction des alvéoles, est-il particulier à quelques mouches? Non. C'est un fait général appartenant à l'espèce entière; il se produit invariablement, sans progrès, sans rétrogradation, sans aucun changement, partout où il y a production de miel. Il est donc clairement marqué au coin de l'instinct. Tels sont aujourd'hui les phénomènes de la ruche, tels ils ont toujours été. Telle est cette ruche, telles sont toutes les autres ruches. Or, en présence de la complexité d'automatisme qu'indique le fait dont il s'agit, sur quoi fondé, prétendrait-on que l'automatisme ou instinct ne suffit pas à toutes les circonstances de la vie de l'animal? On parle de cas imprévus qui nécessiteraient, pour sa conservation, le secours de l'intelligence; à quel caractère reconnaîtra-t-on qu'un cas est ce qu'on appelle *imprévu?* Je rappelle ici l'histoire du limaçon occis, embaumé et muré par les abeilles, dont il avait envahi la demeure, histoire que je veux supposer tout à fait exacte. Y a-t-il là un cas *imprévu*, nécessitant

des facultés improvisatrices? Il le semble, mais nous avons déjà fait voir qu'il n'en était rien : où que les abeilles soient logées, dans une ruche de main d'homme ou dans le creux d'un arbre, ou dans la fente d'un rocher, il doit arriver que l'odeur de leur miel leur attire des visites comme celle du limaçon, ou de plus redoutables encore. Ne paraît-il pas alors devoir être dans la raison des choses, que l'instinct des abeilles, au lieu d'être borné à la destruction de leurs ennemis, s'étende jusqu'aux moyens nécessaires pour prévenir les effets de la décomposition des cadavres de ces ennemis morts? Et qu'y aurait-il d'étonnant à ce que la propolis servît à un pareil usage, aussi bien qu'au calfeutrage des ruches? Que si les abeilles ne procèdent pas à l'égard de leurs autres ennemis, comme elles firent à l'égard du limaçon, nous n'en conclurions rien autre chose, sinon que les limaçons seraient particulièrement friands de miel.

Quoi! une même abeille construit des alvéoles de différentes dimensions et en nombre différent, selon la dimension, la forme et le nombre des abeilles à loger; tout cela qui de notre part demanderait raisonnement, réflexion, calcul, a lieu chez elle instinctivement, c'est à dire sans l'intervention d'aucune volonté, d'aucune intelligence, automatiquement, et nous essayerions de déterminer les limites de l'instinct! Nous pourrions dire des différents phénomènes de la vie animale : Voici ce qui appartient à l'instinct, voilà ce qui procède de l'intelligence!

§ 8. *Que l'intelligence chez les animaux, jointe à l'instinct, constituerait une dérogation à la loi d'économie, qui s'observe dans tous les phénomènes.*

La plus parfaite économie de ressorts brille partout. Nous sommes chaque jour à même de l'observer dans les moindres phénomènes. J'entends en ce moment par une chaude journée d'été, le chant des grillons dans les prés; c'est comme un immense concert, où chaque brin d'herbe prendrait une voix pour faire sa partie. Ce soir, sortira de même de tous les

buissons, de tous les arbres, ce bruit strident, aigu, métallique, qui vous poursuit partout et que vous avez encore dans les oreilles, lorsqu'il a cessé d'être dans le rayon de votre ouïe; c'est le chant de la sauterelle. Or, comment a lieu le chant du grillon? comment a lieu le chant de la sauterelle? Par le frottement l'une contre l'autre de leurs ailes plus légères, plus diaphanes que la gaze la plus fine. Le chant de la cigale est le résultat d'un mécanisme bien plus curieux encore. Maintenant, je le demande, est-il un homme si habile qu'on le suppose, et joignant toutes les connaissances du savant à toutes les ressources d'esprit et à toute la richesse d'invention de l'artiste, qui, en fait de musique entomologique, pût produire de pareils résultats avec de moindres moyens? Pense-t-on qu'il y ait à l'aile de la mouche ou du papillon rien à ajouter ou à retrancher? Or, quel philosophe nierait que de la précision rigoureuse constatée dans des phénomènes d'un ordre quelconque, ne puisse se déduire la même précision là où elle ne paraît pas, et d'une manière absolue dans tous les phénomènes? Comment donc admettrions-nous que, en sus de l'instinct si remarquable dont ils sont doués, les animaux partagent encore avec nous les avantages de l'intelligence? Le double emploi ne serait-il pas évident? A quoi bon ensemble tant d'intelligence et tant d'instinct, lorsque l'une de ces choses rend l'autre superflue? N'est-ce pas assez de cette simple réflexion, pour faire justice de toutes les folies, qui ont cours sur la merveilleuse industrie des fourmis et des abeilles?

L'instinct suffit à la vie des bêtes. C'est par instinct que l'abeille construit son alvéole, par instinct qu'elle va chercher son butin sur les fleurs, par instinct qu'elle compose le miel dont elle se nourrit? Que reste-t-il après cela, pourquoi elle ait besoin d'intelligence? Est-il d'ailleurs admissible que là où il y aurait intelligence et instinct, le rôle subalterne fût réservé à l'intelligence, et qu'ainsi ce fût la fonction la moins noble qui primât la plus noble?

§ 9. *Que l'intelligence existerait chez les animaux en dehors des conditions de son développement.*

Je veux que dans quelques cas l'intelligence ne fût pas inutile aux bêtes. Mais ne voit-on pas tout ce qu'il y a de luxuriante absurdité dans une hypothèse où l'intelligence, au lieu de s'acquérir, de se former par degrés, serait une espèce d'instrument qui surgirait tout à coup, comme un champignon? Quoi! nous reconnaissons que le travail est chez l'homme la condition du raisonnement, que l'humanité ne progresse qu'autant qu'aux besoins satisfaits succèdent sans cesse de nouveaux besoins à satisfaire, et qu'ainsi la civilisation ne consiste que dans la multiplication parallèle des besoins et des moyens d'y donner satisfaction; et, contrairement à cette règle, il nous paraîtrait tout simple que les animaux eussent des connaissances, qu'aucuns besoins antérieurs ne les auraient mis dans le cas d'acquérir! nous leur accorderions une science infuse!

L'abeille, dans la production du miel et dans tous les autres phénomènes qui s'y rapportent, n'est qu'une machine qui fonctionne. Voilà ce qu'il faut reconnaître à peine de nier l'instinct. Cependant, lorsqu'un cas imprévu vient déranger ce fonctionnement, les abeilles se trouveraient tout à coup en possession de toute l'intelligence dont elles ont besoin pour se tirer d'embarras; et l'invention la plus variée, les facultés improvisatrices les plus merveilleuses ne leur feraient jamais défaut. C'est ainsi que les abeilles, selon Maraldi, sauraient ce que c'est que la décomposition des corps d'où la vie s'est retirée, qu'elles prévoiraient cette décomposition chez leur ennemi mort, et que, pour prévenir l'effet de funestes exhalaisons, elles auraient l'idée d'embaumer un limaçon dans sa coquille. Remarquez même que la colère qui les anime contre l'imprudent envahisseur ne leur ôte pas leur présence d'esprit, et leur laisse tous leurs moyens.

Où les abeilles ont-elles puisé tant d'esprit? Où ont-elles appris à si bien raisonner? Quelles occasions suppose-t-on qu'elles aient eues de s'instruire? Si le germe de l'intelligence était en elle, quelles circonstances leur en auraient procuré le développement?

§ 10. *Que l'intelligence et l'instinct s'excluent absolument*

Quand on gratifie librement les animaux d'une dose à peu près égale d'intelligence et d'instinct, on perd de vue une importante considération : c'est que ces deux choses, au lieu de s'allier, s'excluent l'une l'autre absolument. Il y a de l'instinct chez l'homme, mais seulement à un moment où il n'a pas encore d'intelligence : en naissant, lorsqu'il prend le sein de sa nourrice. Les premiers développements de sa raison dissipent l'instinct, comme les premiers rayons du soleil dissipent les nuages; en sorte que, si un enfant parvenu à un certain dégré de raison, continuait de puiser sa nourriture à la même source où il l'a puisée en naissant, ce fait deviendrait une action, et passerait du domaine de l'instinct dans celui de l'intelligence.

On ne dira pas sans doute que l'homme est toujours soumis à l'instinct, parce qu'il a toujours des besoins et des passions, qu'il ne dépend pas de lui d'éprouver ou de n'éprouver pas; car la raison peut vaincre les passions les plus violentes, et les besoins eux-mêmes, dont nous pouvons avancer ou retarder la satisfaction, sont par là dans une certaine mesure soumis à l'empire de la volonté. C'est ainsi qu'un homme, dans certaines circonstances, mange sans avoir faim, mais pour *la faim à venir*, laquelle viendrait dans un moment, où il prévoit qu'il ne pourrait pas la satisfaire. L'attraction entre les sexes est tout organique, mais le sentiment et l'imagination qui s'y mêlent, en font l'amour, tandis que la même attraction chez les bêtes ne produit que l'accouplement. Il n'y a d'automatique chez l'homme que les mouvements intérieurs de son organisme, tels que la circulation

du sang, la digestion, etc., etc. Pour toute sa vie extérieure il a la raison, dont l'animal encore une fois n'a que faire, ayant pour guide un infaillible instinct.

Nous ne pouvons sans absurdité admettre dans la vie de l'animal deux périodes : l'une d'instinct, l'autre de raison; car aussitôt que celle-ci arriverait, celle-là disparaîtrait, et la vie de l'animal deviendrait par le raisonnement, qui implique la liberté, aussi variable que celle de l'homme. C'est avec non moins d'absurdité que nous ferions alterner chez l'animal l'instinct et l'intelligence, de telle sorte que lorsque l'instinct fonctionnerait, l'intelligence disparaîtrait, pour reparaître à son tour, lorsque cesserait le fonctionnement de l'instinct. Dans l'animal, l'instinct subsiste toujours, rien ne l'altère. Donc la raison ne se mêle en rien à son existence; quelque faible lueur qu'il en existât chez lui, elle suffirait pour altérer et détruire l'instinct. Pour quiconque est capable de réflexion, l'incompatibilité de la raison et de l'instinct est une vérité aussi frappante que le plus vulgaire des axiomes.

Récapitulons, pour bien les fixer dans notre esprit, les résultats de la précédente étude sur l'instinct.

Nous avons reconnu la parfaite identité de l'automatisme et de l'instinct; nous savons que ce n'est pas à des réflexions qu'il aurait faites pendant l'incubation de l'œuf d'où il est sorti, que le canneton doit de savoir nager et d'aller à l'eau dès qu'il est éclos. Et comme c'est une vérité bien acquise, incontestable, inébranlable, que dans tout ce qui se fait d'instinct, l'animal n'est qu'une machine vivante, un pur automate, c'est une vérité de même hors de conteste, qu'à l'instinct seul appartiennent les phénomènes les plus merveilleux de la vie des animaux.

Nous avons été ainsi amené à nous demander : pourquoi l'instinct, qui peut le plus chez les animaux, ne pourrait pas aussi le moins, ne pourrait pas tout par conséquent, et quelle nécessité il y aurait de lui adjoindre un degré quelconque d'intelligence. Et, après quelques réflexions sur le

rapport de l'intelligence à l'instinct, notre réponse a été que ces deux choses s'excluent et ne peuvent se rencontrer ni à doses égales, ni à doses différentes dans les mêmes sujets, mais qu'il faut que l'une ou l'autre règne absolument et sans partage. Donc de l'inaltérabilité de l'instinct chez l'animal, nous y avons conclu logiquement l'absence complète d'intelligence.

Et quelle autorité pouvait mieux corroborer nos arguments en faveur du complet automatisme des bêtes que la théorie de Condillac qui le nie, mais qui, pour le nier, est réduit à nier absolument l'instinct, quelque absurde que soit une pareille négation. Ce philosophe avait donc compris que, l'instinct admis, l'automatisme complet s'en déduit sans effort.

CHAPITRE IV

—

DES ARGUMENTS QUE NOUS FOURNIT LA SCIENCE ELLE-MÊME, EN ADMETTANT L'INSENSIBILITÉ DANS CERTAINS DÉPARTEMENTS DU RÈGNE ANIMAL

Quelques savants, en faisant du mouvement la caractéristique de la sensibilité et par conséquent de la volonté, ont raisonné, ou plutôt senti, comme ces Esquimaux dont parle le capitaine Ross qui, prenant d'abord ses navires pour des créatures vivantes, parce qu'ils voyaient ces navires et leurs membres se mouvoir, vinrent leur demander s'ils venaient de la lune ou du soleil. Mais tout ce que la science compte d'hommes éminents sont aujourd'hui d'accord pour faire dépendre la sensibilité de certaines conditions organiques, qui ne se trouvent pas partout où il y a mouvement; et toutes nos académies à peu près ont banni du domaine de l'animalité, — je dirais de la sensibilité, — un certain nombre d'infusoires. Il n'y aurait ainsi chez ces animalcules que vie zoologique et non pas sensibilité, ni par conséquent volonté. Voilà donc que, d'après la science, il existe des êtres qui vivent, qui se meuvent, comme il convient pour leur conservation, et qui pourtant n'ont pas connaissance, ne sentent pas. Donc la vie n'implique pas la sensibilité, la volonté. Vous l'entendez, c'est la science qui dit cela. Or, de la constatation de l'insensibilité chez certains êtres ayant vie, mouvement, à la reconnaissance de l'insensibilité chez tous

les animaux au dessous de l'homme, pense-t-on qu'il y ait loin ?

Tout ce qui choque l'esprit dans l'idée de l'insensibilité des bêtes s'efface et disparaît, si l'on étudie les phénomènes de la vie, en partant du bas de l'échelle des êtres : un liquide cristallise et en cristallisant prend certaines formes géométriques ; il ne vous semble pas pour cela que ce liquide ait sentiment et volonté ; vous ne direz pas que c'est à sa volonté que sont dues les formes de sa cristallisation ; vous ne direz pas davantage, en voyant tel minéral mis en dissolution par un liquide, que c'est à cause des sensations qu'elles éprouvent que les molécules du corps dissous se quittent pour s'allier aux molécules d'un autre corps. Jamais il ne vous est venu à l'esprit que, si votre estomac digère et si votre sang circule, c'est parce que votre estomac et votre sang trouvent leur bien-être dans ces opérations. Vous savez qu'il y a des graines polliniques qui voyagent, comme ferait un animal bien caractérisé, et, malgré cette locomotion, vous ne faites pas difficulté d'admettre qu'elles n'ont ni sentiment ni volonté. Vous voyez le nénuphar, quand le moment de la fécondation est arrivé, sortir de l'eau un de ses rameaux, pour envoyer à plusieurs mètres son pollen à un autre rameau, et cela fait, se replonger dans l'eau ; la sensitive, lorsque vous la touchez, fait le même mouvement que si elle éprouvait une sensation douloureuse ; le polype, avec tous les caractères de la plante, saisit sa proie et ne prend plus, lorsqu'il est repu. Or, de ces deux sentiments : qu'il y a dans ces trois derniers faits intervention d'un sentiment et d'une volonté, ou qu'il n'y faut voir que des mouvements automatiques, c'est certainement le dernier que votre esprit adoptera le plus volontiers, qui vous heurtera le moins. Faisons encore un pas : lorsque un savant vient vous dire que les êtres microscopiques appelés infusoires ne sentent pas et ne pensent pas, vous n'avez pas de peine à le croire ; et si la même chose vous était affirmée par la science, des moules et des huîtres, vous l'accepteriez de même. Mais

contentons-nous pour le moment de la donnée de la science relative aux infusoires. Voilà des êtres vivants qui se meuvent comme il convient pour leur conservation, et pourtant ils ne sentent ni ne pensent. Quelle difficulté, y a-t-il maintenant à ce que votre esprit admette au moins qu'il soit possible que votre cheval ne sente et ne pense, non plus que les infusoires?

Sur quoi vous fondiez-vous pour proclamer la nécessité de la sensibilité chez les animaux? Sur ce que l'animal qui a vie doit se conserver lui-même, et que ce n'est que par la sensibilité qu'il peut avoir conscience des corps extérieurs, pour les rechercher ou les éviter, selon qu'ils lui sont utiles ou nuisibles. La vie, suivant vous, impliquait que les mouvements nécessaires à la conservation de l'individu sont spontanés, c'est à dire dirigés par une volonté. Votre raisonnement a perdu sa base : nous constatons avec la science, qu'il est des animalcules, qui se meuvent et se conservent, et pourtant ne sentent pas, ce qui implique qu'ils sont dépourvus de toute volonté. Vous voilà donc obligé de reconnaître que la force vitale, d'où résulte le mouvement de locomotion, n'implique pas la sensibilité, la volonté, l'activité. Après avoir admis l'insensibilité des infusoires, vous ne pouvez plus dire que la sensibilité, sans laquelle l'animal n'aurait pas conscience des corps extérieurs, est la condition indispensable de sa conservation, que c'est parce qu'il est sensible qu'il éprouve des besoins et que ce n'est que parce qu'il a des besoins qu'il se porte vers ce qui lui est favorable, etc.

L'infusoire vit et n'est pas sensible ; vous l'admettez. Qu'est-ce donc, encore une fois, qui s'oppose à ce que vous conceviez un cheval dépourvu de toute sensibilité? Pourquoi ce qui nous paraît si naturel chez les animaux inférieurs, est-il par vous déclaré choquant, inadmissible dans les rangs supérieurs de l'animalité? Toute la différence qu'il y a entre l'infusoire et le cheval peut n'être que dans la complexité d'organisme. Or, une magnifique montre, chef-d'œuvre d'hor-

logerie, est-elle moins une machine, qu'un grossier tourne-broche?

Ce que nous avons à combattre, ce sont plutôt des impressions que des raisonnements. Or, aux hommes en si grand nombre, qui ne jugent que sur leurs impressions, déclarant une chose réelle ou vaine, selon qu'il leur paraît *naturel*, comme ils disent, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas, et qui repoussent surtout, dans notre théorie, l'affirmation de l'insensibilité des bêtes, nous soumettrons une observation : n'est-il pas des êtres, même à un degré de l'échelle où déjà l'organisme se complique et la vie se développe, chez lesquels l'absence de sensibilité leur paraîtrait plus *naturelle* que l'absence de connaissance, en supposant distinctes ces deux choses, dont l'une n'est que le développement de l'autre? Ne leur semble-t-il pas, par exemple, qu'une mouche à qui l'on coupe ou l'on arrache les pattes, sans qu'elle donne signe de souffrance, soit un être complétement insensible? Mais cette mouche fuit, lorsqu'on veut l'attraper, et il ne leur paraît pas *naturel* que cela fût, si l'animal n'avait pas connaissance. Que ne consentent-ils à raisonner un peu?... L'insensibilité de la mouche n'implique-t-elle pas son automatisme? Si elle est insensible, elle n'éprouve pas de besoins, et si elle n'éprouve pas de besoins, c'est donc automatiquement qu'a lieu en elle tout ce qui est nécessaire pour sa conservation. Elle a des yeux, mais elle ne voit pas, et ces yeux ne sont que les conduits de ses attractions et de ses répulsions, etc. L'instinct est d'ailleurs scientifiquement admis, et nous savons que même les animaux supérieurs font au moins une foule de choses sans connaissance. Que coûterait-il d'ajouter, chez la mouche, l'absence de connaissance à l'absence de sensibilité, qui y paraît si *naturelle?* Ce n'est pas sur des raisonnements ; mais sur des impressions que se fonde, dans le vulgaire, l'idée de la sensibilité des bêtes.

Nous nous sommes contenté tout à l'heure, pour établir l'acceptabilité de la théorie de l'insensibilité des bêtes, du fait scientifiquement admis de l'insensibilité des infusoires.

Mais si la science reconnaissait l'insensibilité sur l'échelle des êtres bien au dessus des infusoires, qu'elle force notre argumentation ne tirerait-elle pas de cette donnée scientifique? Or, la plupart des savants sont d'accord pour faire dépendre la sensibilité du système nerveux, affirmant que là où disparaissent les dernières traces du système nerveux, et où ne se trouve que le système ganglionnaire, il n'y a pas plus de sensibilité, pas plus de volonté, pas plus d'intelligence que dans la circulation du sang. Peut-être, d'après ces savants, partout où il y a quelques traces de nerfs, la sensibilité existe-t-elle à des degrés plus ou moins obscurs; mais la condition de la volonté, de l'intelligence, c'est un centre nerveux, un système cérébral. Or, et toujours, d'après les organes les plus accrédités de la science, il n'existe de centre nerveux complet, de système cérébral que dans les mammifères, les oiseaux et les reptiles. Ce n'est donc que là (c'est toujours la science qui parle) que se trouverait une volonté de l'être parfaitement marquée. Comment en serait-il autrement? Pour avoir une intelligence, il faut être en état de comparer, et comment la comparaison se concevrait-elle sans un organe central? Bref, nous voilà autorisé par la science à restreindre le domaine du monde intelligent aux mammifères, aux oiseaux et aux reptiles. C'en est donc fait de la gloire des abeilles et des fourmis! Et si les abeilles et les fourmis ne sont que des automates, quel sera l'animal en qui il nous répugnera de ne voir qu'une machine vivante? Comment expliquerons-nous que vivent une multitude d'êtres, à qui la nature a refusé des nerfs et que la science, pour ce motif, destitue de toute sensibilité, de toute spontanéité, de toute volonté? Ils se portent vers ce qui leur est utile et se détournent de ce qui leur est contraire. Ce n'est pas en vertu d'une volonté; ils n'ont pas de volonté. Ils prennent leur nourriture quand il est nécessaire, et n'en prennent plus lorsqu'il ne leur en faut plus. Mais ce n'est pas parce qu'ils éprouvent d'abord un besoin et qu'ensuite ce besoin est satisfait : pour éprouver un besoin, il faut être sensible, et nous con-

statons leur insensibilité. Donc ils mangent sans faim. De même ils crient sans douleur, quand nous les mettons dans un état où il ne convient pas de les mettre et d'où nous semble résulter une souffrance.

Ces mêmes animalcules, dépourvus de nerfs, ne voient pas, n'entendent pas, quoiqu'ils aient des organes correspondants à nos yeux et à nos oreilles, car s'ils voyaient et s'ils entendaient, ayant dans ce cas des sens, ils ne pourraient pas être dits insensibles. Et comment verraient-ils et entendraient-ils? Le moyen organique de la vision, c'est le nerf optique; le moyen organique de l'audition, c'est le nerf acoustique. Il ne peut y avoir vue et ouie là où ces conditions matérielles manquent. Nous sommes toujours dans les données de la science. C'est ici, comme interprète de la science que nous disons de certains animalcules que, semblables aux idoles du psalmiste, ils ont des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas.

Prétendez-vous que là où il existe quelques traces de nerfs, mais où manque un centre nerveux complet, les animaux sentent à quelque degré? Mais au moins ils n'ont pas de volonté, pas d'intelligence. Alors ils sentent donc sans sentir qu'ils sentent. Ils voient donc, ils entendent donc sans avoir le sentiment qu'ils voient, qu'ils entendent. Sont-ils moins machines, avec cette prétendue sensibilité, que ceux qui en sont complétement dépourvus?

Or, nous ne cesserons pas de le demander, ce que nous constatons de l'absence de sensibilité, de l'absence de volonté chez certains animaux, quel raisonnement nous empêche de l'admettre chez des animaux d'un organisme plus complet? Qu'y a-t-il de choquant dans une doctrine qui affirme dans tous les animaux l'insensiblité, qu'affirme la science dans quelques animaux seulement?

CHAPITRE V

—

QU'UN PUR MÉCANISME SUFFIT A EXPLIQUER TOUS LES PHÉNOMÈNES DE LA VIE DANS L'ESPÈCE ANIMALE

La vie, chez les animaux que la science destitue de toute volonté, parce qu'ils n'ont pas de système nerveux, ne peut s'expliquer que par un système d'attraction et de répulsion; mais elle s'explique ainsi parfaitement.

Le fer n'a pas besoin de sentir et de penser pour se porter vers l'aimant, ou l'aimant, pour attirer à lui le fer. C'est aussi sans l'intervention d'aucun sentiment, d'aucune volonté, que deux fers aimantés, dont les pôles de même nom, sont mis en rapport, se repoussent mutuellement. Tout de même l'animal, ou au moins celui en qui il n'existe pas de centre nerveux, se porte vers ce qui lui est propre et s'éloigne de ce qui lui est contraire, sans obéir à aucun sentiment, à aucune volonté. Ce qui se passe entre lui et les objets extérieurs, est un phénomène identique à celui qui se produit entre le fer et l'aimant pour l'attraction, etc. Et les organes des animaux, correspondants aux organes de nos sens, leurs yeux et leurs oreilles ne sont que les appareils par lesquels se produisent les attractions et les répulsions, que les conduits de ces forces. Demander pourquoi il y a dans l'espèce animale des yeux et des oreilles, si l'animal ne voit ni n'entend, c'est se plaindre de trouver ensemble dans la nature variété et unité. N'est-il pas rationnel que des phénomènes analogues à ceux de la vision réelle et de l'audition réelle

aient lieu par des organes semblables à ceux de la vision et de l'audition?

Un bateleur montre dans un bassin rempli d'eau, au public émerveillé, un canard de porcelaine qu'il fait suivre en lui présentant une mie de pain, et qui fuit, au contraire, lorsque le pain lui est présenté par une main étrangère. La ficelle de ce miracle, c'est que le corps du canard est traversé d'une aiguille de fer aimanté, ainsi que le pain qu'on lui présente; il avance ou il fuit, selon que, par la manière dont le pain lui est présenté, les pôles contraires ou les pôles de même nom des aiguilles aimantées sont mises en rapport.

« Il n'y avait dans ce canard, dit Colins, qu'une attraction et une répulsion. Mais supposons que les attractions et les répulsions de notre canard aient été augmentées dans la proportion de 1 à 1,000; que ces attractions et ces répulsions aient un centre organique qui leur permette de réagir les unes sur les autres, d'une manière harmonique avec la conservation de l'animal, n'est-il pas vrai qu'alors la manière d'exprimer les apparences d'intelligence et de sensibilité aurait augmenté, non seulement dans la proportion de 1 à 1,000, mais dans la proportion de toutes les combinaisons possibles de mille attractions avec mille répulsions? » Toute la différence entre les animaux s'explique par un jeu plus ou moins compliqué d'attractions et de répulsions, selon le plus ou moins de complexité des organismes. Mais la vie, par un grand nombre d'attractions et de répulsions, est-elle un phénomène plus inconcevable que la vie par un petit nombre d'attractions et de répulsions?

En quoi consiste l'instinct, que la science (ne l'oublions pas) a nettement séparé de l'intelligence, sinon en mouvements par attraction et par répulsion? N'est-ce pas une attraction qui conduit à l'eau le canneton éclos d'un œuf couvé par une poule, comme c'est une répulsion qui éloigne de l'eau la poule? N'est-ce pas de même une répulsion qui retient à distance de l'eau le poussin sorti d'un œuf couvé par une canne, pendant qu'une attraction pousse cette

même canne à l'eau? Ce n'est pas plus le désir qui conduit le canneton à l'eau et le plaisir qui l'y fait rester, que ce n'est le désir qui attire l'acier vers l'aimant et le plaisir qui l'y tient attaché.

Que si les yeux étant crevés à un canneton et à un poussin, le premier ne trouvait plus l'eau et le second ne l'évitat pas, c'est faussement qu'on conclurait de là que, puisque les choses se passaient autrement avec l'organe de la vue, il fallait bien que ces animaux vîssent réellement. Il n'y aurait d'autre conclusion à tirer de ce changement, sinon que par suite de la suppression de l'organe dont il s'agit, une des conditions de l'attraction et de la répulsion faisant défaut, l'attraction et la répulsion n'ont lieu que d'une manière incomplète. Si l'organe de l'œil est le conduit par où l'eau est mise en rapport avec l'organisme du canneton, faut-il s'étonner que, après la disparition de l'œil, l'attraction ne s'opère plus?

Quand on voudra bien réfléchir, on ne trouvera aucune difficulté à admettre l'automatisme général des animaux. C'est automatiquement, par les lois éternelles de la matière, qu'ont lieu chez un infusoire les mouvements nécessaires à sa conservation. Qu'est-ce que la conservation de la vie d'un singe, par des attractions et des répulsions, a de plus inconcevable, de moins *naturel* que la conservation par le même mécanisme, de la vie d'un infusoire?

CHAPITRE VI

—

DE L'ÉDUCABILITÉ DES BÊTES. — QUE L'ÉDUCATION CHEZ LES BÊTES SE DONNE SEULEMENT A L'ORGANISME

Vos raisonnements, nous répond le lecteur, ne sont pas dépourvus de toute valeur; mais il est un fait contre lequel doit échouer votre logique : c'est l'éducabilité des animaux. « Sans intelligence, point d'éducabilité. » Pour que les animaux soient éducables, il faut qu'ils aient de la mémoire, qu'ils se souviennent. Or, se souvenir, n'est-ce pas être intelligent?

—Il sera bientôt démontré que l'éducabilité du chien prouve son intelligence, comme l'éducabilité du pommier prouve l'intelligence du pommier. Mais qu'il nous soit permis auparavant, pour incliner vers nous l'esprit du lecteur, de lui faire part de quelques préjugés peu favorables à l'esprit de ses protégés.

§ 1. *De l'attitude des bêtes savantes dans leurs exercices.*

A coup sûr, si quelque chose pouvait guérir de leur maladie les admirateurs des bêtes, cet effet serait produit par les spectacles mêmes qui produisent l'effet contraire. Se peut-il, en effet, rien concevoir de plus automatique, de plus machinal, que l'attitude des bêtes savantes dans leurs exercices les plus applaudis? Voyez ce chien à mine égarée, hébétée, qui se laisse traîner, les deux pattes de devant ap-

puyées sur un bâton, et non moins étranger que ce bâton, au rôle de soldat laboureur, qu'on prétend lui faire jouer, reconnaissez-vous en lui l'animal en apparence si intelligent que vous voyez bondir autour de son maître rentrant au logis, comme pour lui exprimer la joie de le revoir, ou lécher d'un air si caressant la main qui le frappe, ou ramper d'un air si suppliant et avec des gémissements si plaintifs, devant le bras levé pour le frapper? Chose étrange! c'est dans ce qu'ils ont d'instinct et où il y a par conséquent absence complète d'intelligence, que les animaux paraissent intelligents, et c'est dans les exercices auxquels ils ont été dressés et pour lesquels il semblerait que l'intelligence leur eût été indispensable, qu'ils ne figurent que comme de véritables automates.

§ 2. *De la stérilité inconcevable de l'éducation des bêtes par rapport à elles-mêmes.*

Comment aussi l'éducation donnée aux animaux n'a-t-elle pas pour effet de détruire, ou au moins de modifier leur instinct? Comment ne leur suggère-t-elle rien pour l'amélioration de leur sort, ne leur donne-t-elle l'initiative de rien au delà du programme d'exercices fixé par leur éducateur? Quoi! c'est de l'éducabilité des animaux que se conclut leur intelligence, et leur éducation n'a pas pour résultat un développement intellectuel général qui leur profite! Quelque spécialisée que soit l'éducation d'un homme à raison d'une aptitude particulièrement prononcée, il ne se comprendrait pas qu'en dehors de la sphère de cette aptitude, son intelligence fût entièrement nulle; et que, par exemple, un savant mathématicien n'eût pas assez d'esprit pour mettre ses bas. Comprend-on davantage qu'un animal savant ne puisse jamais rien faire au delà de ce qu'on lui a appris? Vous dites que ce cheval de Franconi, qui agite une sonnette comme pour se faire servir, qui se place d'une certaine façon pour boire dans un verre et manger dans une assiette, qui fait le boiteux ou le mort, a nécessairement de l'intelligence, puisqu'il a pu

apprendre à faire ces diverses choses, qui sont hors du domaine de l'instinct. Je vous demande comment vous expliquez que ce cheval qui doit avoir conscience de son mérite et des services qu'il rend à l'établissement où il est employé, en lui procurant de bonnes recettes, ne s'avise pas d'obliger ses maîtres, au moyen de telle ou telle ruse, à compter avec lui, et ne mette pas de conditions à l'exécution de ses tours. Direz-vous qu'il est assez bien traité pour n'avoir rien à désirer, et que c'est pour cela qu'il ne demande rien? Mais, à moins que vous ne lui fassiez honneur d'une modération philosophique sans pareille, n'est-ce pas encore une preuve de son automatisme, que ses besoins soient toujours les mêmes, et que chez lui comme chez l'homme, d'un besoin satisfait ne naisse pas toujours un besoin à satisfaire, que son bien-être même enfin n'allume pas en lui la soif d'un bien-être plus grand? D'ailleurs, tous les chevaux ne sont pas aussi heureux que les chevaux savants de Franconi. Pourquoi un pauvre cheval de fiacre n'use-t-il pas de l'intelligence, sans laquelle, suivant vous, il n'eût pas été susceptible de dressage, pour feindre de temps à autre une maladie qui oblige son maître à le laisser sur la litière? Vous verrez quelquefois un cheval s'embarrasser les jambes dans les liens dont il est attaché. Il n'aurait qu'un mouvement bien simple à faire pour se dégager. Mais ce mouvement si simple il ne le fait pas, et il en fait une foule d'autres qui l'embarrassent de plus en plus. Or, supposez-vous que dans la même position, le cheval le plus savant de Franconi fît mieux qu'un autre? Répondez.

Le chien est placé en tête de l'espèce animale pour une foule de qualités, qui, d'après Broussais, lui seraient communes avec l'homme. Le chien, à qui le célèbre docteur attribue l'organe de la vénération, mesure, s'il faut l'en croire, ses respects et ses égards, au rang des personnes au milieu desquelles il vit. « Il met le maître en tête, puis les enfants, puis les domestiques, puis les étrangers, puis les bien vêtus, puis les bonnes physionomies. » Ainsi, les

bonnes physionomies passent après les bien vêtus. Étonnez-vous donc des idées aristocratiques des maîtres, quand vous constatez une pareille aristocratie chez les chiens! On raconte enfin des merveilles de l'intelligence des chiens, et tout le monde sait quelle gloire immortelle s'est acquise Munito. Nous avouons pourtant ne rien connaître des faits et gestes de Munito. Mais une feuille anglaise nous donnait dernièrement l'histoire d'un certain Rob, qui possède un mérite de chien assurément fort remarquable. Ce Rob, dressé pour les incendies, emporte et sauve dans ces sinistres tout ce qui vit : enfants, chiens, chats, volailles, etc. « On ne saurait croire, disait le journaliste, le nombre des victimes en apparence prédestinées, que Rob a ravies aux flammes. Dernièrement dans un incendie, où cinq personnes ont succombé, Rob n'ayant trouvé qu'un chien à sauver, l'a saisi par la peau du dos, et, malgré le nombre de ses morsures, l'a tiré des flammes. » Il nous aurait été agréable de savoir dans quel ordre Rob opérait ses sauvetages; s'il commençait d'abord par les personnes, tenant compte du rang, de l'âge des incendiés; s'il se réglait enfin sur tel ou tel ordre de considérations et si ce n'est que faute de mieux qu'il s'occupait des bêtes. Sur des questions aussi graves, l'historien de Rob est resté muet.

Quoi qu'il en soit, Rob est un chien hors ligne. Mais voici ce que j'oppose aux histoires de tous les Munito et de tous les Rob présents, passés et à venir. Nous avons tous remarqué avec quelle apparente volupté les chiens se couchent devant le feu. Or, personne osera-t-il dire que jamais un chien, Munito, Rob ou tout autre, se soit avisé, étant couché devant un feu près de s'éteindre, de mettre un morceau de bois dans le poêle ou de rapprocher les tisons dans l'âtre? Cependant, tout le monde nous accordera bien que, si l'éducabilité des bêtes prouve leur intelligence, il avait fallu plus d'intelligence à Munito et à Rob pour profiter de l'éducation qu'on leur avait donnée, qu'il n'en faudrait pour l'acte si simple dont il s'agit, et pour l'accomplissement

duquel ils n'auraient aucune difficulté matérielle à surmonter. Pourquoi donc en étaient-ils incapables, comme de tout autre fait analogue? Pourquoi cette absence complète d'initiative, de spontanéité, là où il y aurait intelligence? Pourquoi ne serait-ce qu'aux animaux que l'intelligence des animaux ne profiterait jamais?

§ 3. *Comment c'est à l'organisme que se donne l'éducation chez les bêtes.*

L'éducabilité des bêtes, qui sont des machines à attraction et à répulsion, résulte de la faculté que nous avons de modifier à notre volonté, par tels ou tels traitements, leur organe cérébral, instrument des attractions et des répulsions, et d'établir, entre les modifications ainsi obtenues, une liaison telle que le renouvellement, par notre action actuelle, d'une de ces modifications, amène la reproduction par le cerveau des autres qui y sont liées, et par suite celle des mouvements qu'elles doivent produire. Les développements et les exemples qui vont suivre auront bientôt fait reconnaître la justesse de notre définition.

Vous dites : un chien qui a reçu un certain nombre de fois des coups de bâton, pour avoir dérobé de la viande, s'abstient ensuite de toucher à de la viande qui est à sa portée, mais qui ne lui est pas destinée. C'est donc qu'il se rappelle les coups de bâton qu'il a reçus, et s'il résiste à la tentation que lui fait éprouver la vue de cette viande, c'est que, après avoir balancé le plaisir de la manger et le déplaisir de recevoir des coups de bâton, il a trouvé que la première de ces choses serait achetée trop cher au prix de la seconde. Il y a donc chez ce chien, sensation, mémoire, raisonnement.

Il n'y a rien de tout cela : comment d'abord tant de raison chez ce chien ne vous rend-elle pas sa raison suspecte? J'en dis autant de sa vertu... Ne vous étonnez-vous pas que les passions, si souvent maîtresses chez l'homme, soient si facilement esclaves chez le chien? La Fontaine nous dit, il est

vrai, qu'on *apprend la tempérance aux chiens et qu'on ne peut l'apprendre aux hommes*. Mais ce sont là discours de poète, dont la philosophie n'a pas à tenir compte.

Les animaux n'ont pas de mémoire proprement dite, ils ne se souviennent pas; car se souvenir c'est avoir conscience que l'impression qu'on éprouve, on l'a déjà éprouvée, ce qui est une opération essentiellement intellectuelle. « Ce qu'on appelle mémoire chez les bêtes, dit Aristote, consiste dans une image et une représentation imprimée sur la substance de l'endroit du corps, où est le sens commun, à peu près de même que les figures sont représentées sur de la cire par l'impression des cachets qu'on y applique, de sorte que pour les animaux, avoir de la mémoire de certaines choses, c'est avoir les figures des choses ainsi représentées. » Nous écarterons cette comparaison qui peut égarer l'esprit, l'idée de figures représentées sur le cerveau impliquant l'idée d'un œil intérieur qui les verrait, c'est à dire d'une âme, et nous définirons, d'après Colins, la mémoire des animaux : une modification du cerveau susceptible de reproduire, en l'absence de la cause d'où elle est résultée, les mêmes effets que produit cette cause. Ainsi, comme un barreau d'acier aimanté conserve pendant des siècles la propriété qui lui a été communiquée, laquelle, au lieu de s'affaiblir, va même en augmentant par l'exercice; de même le cerveau de l'animal conserve des modifications qu'il reçoit quelque chose comme un reflet, qui peut, moyennant certaines circonstances, produire les mêmes effets qu'ont produits les modifications primitives dont il est émané, dont il est l'abstraction.

Les bêtes rêvent, et un chien dans son sommeil aboie quelquefois comme s'il était à la poursuite d'un lièvre. Comment cela est-il possible? Comment les objets, dont l'action sur l'organisme du chien en explique les mouvements, n'étant pas là, ces mouvements n'en ont-ils pas moins lieu? Il vous est désormais facile de répondre à cette question : de l'action produite dans le principe sur le cerveau du chien par la présence du lièvre est résultée une modification du cerveau

susceptible de produire le même effet que la cause d'où elle est née. Donc si le chien aboie dans le sommeil après le lièvre qu'il a chassé à l'état de veille, c'est que dans le fonctionnement de l'organisme du chien endormi et dans le jeu des phénomènes nerveux qu'implique ce fonctionnement, il y a reproduction accidentelle, par le cerveau, de la modification du cerveau résultée de la présence réelle du lièvre.

Ne craignons pas d'être trop explicite. La présence du lièvre a d'abord produit une modification du cerveau du chien, qui a eu son effet; puis cet effet produit, il s'est fait de cette modification une abstraction, qui est restée dans le cerveau, pour produire le même effet qu'a d'abord produite la modification elle-même. Ainsi le cerveau de l'animal chargé d'abstractions de modifications agit, selon une comparaison fort juste de Colins, à la manière d'une batterie électrique qui donne des étincelles.

Il importe de distinguer dans l'animal ce que Colins appelle figurément deux mémoires : une mémoire générale et une mémoire particulière, c'est à dire deux sortes de propriétés : les propriétés générales de tout l'organisme, y compris le cerveau, et les propriétés particulières du cerveau seulement. Dans les premières tout est inné, dans les secondes tout est accidentel. Les unes constituent la vie générale de l'animal, et c'est par les autres qu'est rendue possible sa vie de domestication, son éducabilité. Là où manque un cerveau, l'éducabilité est nécessairement difficile et les effets n'en peuvent être que très bornés. Elle n'est pas impossible cependant, comme l'ont prouvé les exercices savants de certains insectes pris au plus bas de l'échelle des êtres.

Mais nous ne nous occuperons de l'éducabilité, que là où ses effets semblent accuser le plus hautement sensation, mémoire, volonté. Expliquons avant tout l'éducation du chien, qui, après avoir reçu des coups de bâton pour avoir dérobé de la viande, s'abstient d'y toucher dans des circonstances analogues à celle où il a été battu, comme s'il craignait de l'être encore. Les coups de bâton appliqués un cer-

tain nombre de fois au chien, et pour lesquels il est rationnel qu'il y ait en lui répulsion, se sont logés dans son cerveau, et ils s'y sont logés avec toutes les circonstances dans lesquelles ils ont été distribués. C'est comme si la scène tout entière des coups de bâton — la viande, le lieu où elle était placée, le bâton, — était représentée sur le cerveau du chien. Je veux dire, pour parler au propre, que toutes les modifications du cerveau du chien, résultées de l'action produite sur cet organe par les coups de bâton et par tout ce qui s'y rapporte, forment un ensemble et sont liées l'une à l'autre de telle sorte, que la reproduction de l'une entraîne la reproduction de toutes les autres : qu'ainsi à la modification du cerveau résultant de la présence de la viande, qu'il ne doit pas manger, se joint la reproduction des modifications du cerveau résultées de la viande mangée et des coups de bâton reçus. En résumé, si le chien ne touche plus à la viande, c'est que l'attraction éveillée par la présence de la viande, éveille la répulsion provenant des coups de bâton, et que la répulsion qui existe dans l'organisme du chien à l'égard des coups de bâton est plus forte que l'attraction qui y existe pour la viande.

Vous vous émerveillez des apparences de joie extraordinaire qui éclatent chez ce chien, au moment où son maître part pour la chasse. Elles viennent de ce que la modification du cerveau du chien résultée de l'action d'abord produite sur cet organe par la présence du maître armé et équipé pour la chasse, et la modification du cerveau résultant du fait de la chasse, sont liées ensemble, de manière que le renouvellement de celle-là amène la reproduction de celle-ci.

Voulez-vous que nous appliquions notre théorie à un animal encore plus éducable que le chien : au cheval? Le cheval est, métaphoriquement parlant, timide et ombrageux au suprême dégré. Or, il s'agit d'habituer des chevaux au bruit du tambour (le mot bruit est encore là une métaphore). La première fois qu'on bat la caisse dans une écurie, il s'y produit chez ses hôtes des mouvements semblables à ceux qui

seraient chez nous le résultat de la plus terrible épouvante. Les chevaux tremblent, frissonnent, leurs dents saisissent convulsivement la mangeoire, la sueur les inonde, etc. Mais immédiatement après la cessation du bruit de la caisse, il est servi aux chevaux une bonne mesure d'avoine. Tous les jours nouveau battement de caisse, et nouvelle distribution d'avoine. Et après un certain temps de ce régime, les mouvements que produit chez les chevaux qui y sont soumis, le battement de la caisse, au lieu d'être des mouvements de terreur, ne sont plus que les mouvements de la joie apparente la plus vive. C'est, dirait un écuyer, que le cheval sait bien qu'après le battement de la caisse, doit venir la gratification de l'avoine. — Le cheval ne sait rien, non plus qu'un tourne-broche. Mais l'impression déposée dans le cerveau du cheval par le battement de la caisse, et l'impression y déposée aussi par la *manducation* de l'avoine, étant liées ensemble, le renouvellement par notre fait de la première, amène la reproduction par le cerveau de la seconde ; et le résultat de celle-ci : l'attraction dominant et étouffant celle-là : la répulsion, l'effet produit est en définitive une attraction.

Terminons par quelques mots du dressage élémentaire du cheval. Une pression de jambes et un appel de la langue de la part du cavalier sont les signes qui doivent faire porter un cheval en avant. Mais la première fois qu'un écuyer presse un cheval de ses jambes ou fait un appel de la langue, l'animal reste en place, il n'avance ni ne recule. Il ne sait pas, comme disent les écuyers, ce qu'on lui demande. « Il n'y a pas encore entre lui et l'homme, dirait M. Isid. Geoffroy-Saint-Hilaire ou M. Flourens, de langage commun par où ils puissent s'entendre. » Mais après chaque pression de jambes ou chaque appel de la langue arrive un coup de cravache, qui fait porter l'animal en avant, parce qu'il produit une répulsion. C'est pourquoi après un certain temps de ce traitement, le cheval, à la moindre pression de jambes ou au moindre appel de la langue du cavalier, fait le mouvement désiré par celui-ci, sans qu'il soit plus besoin de coups de cravache.

Cela vous faisait dire que le cheval qui a beaucoup de mémoire, se souvenant des coups qu'il a reçus pour n'avoir pas obéi au cavalier, c'est afin d'éviter un pareil traitement, que désormais il se porte en avant, dès que le cavalier le lui demande. Vous direz maintenant que la modification du cerveau du cheval résultée de l'action produite sur cet organe par une pression de jambes ou un appel de la langue de la part du cavalier, se liant à la modification du même organe résultée des coups de cravache, le renouvellement de la première de ces modifications du cerveau entraîne la reproduction par le cerveau de la seconde, laquelle est une répulsion, d'où résulte un mouvement de fuite de l'animal.

On le voit, tout notre travail, dans l'éducation des bêtes, consiste à répéter chez elles certaines modifications de l'organe cérébral, jusqu'à ce qu'il y ait liaison de ces modifications. Alors la production de telles ou telles modifications, lesquelles dépendent de notre action, ayant toujours pour résultat le rappel de telles autres modifications d'où résultent certains mouvements, l'animal, machine vivante, fonctionne à notre volonté, comme ferait une machine de main d'homme.

A toutes nos démonstrations que répondra-t-on? Qu'il n'est pas *naturel* que les choses se passent comme nous l'indiquons, mais qu'il l'est bien plus que les animaux aient, comme nous, sensation, mémoire, entendement. — Oui, comme il est naturel que la terre soit plate et immobile, et non pas ronde et en mouvement autour du soleil, etc., etc. Que veut dire le mot *naturel* dans le langage de nos adversaires? *Apparemment* conforme à la raison. Or, ce qui est démontré vrai, nécessaire, ne peut pas ne pas être conforme à la raison : donc l'adhésion exclusive de l'esprit à ce qui est dit *naturel*, c'est la préférence de ce qui est *apparemment* vrai, à ce qui est *réellement* vrai.

CHAPITRE VII

—

QUE DE L'ABSENCE DU VERBE CHEZ LES ANIMAUX SE CONCLUT PÉREMPTOIREMENT LEUR AUTOMATISME. — SI LES ANIMAUX NE PARLENT PAS, C'EST QU'ILS NE PENSENT PAS, CAR PENSER C'EST PARLER. SI LES ANIMAUX NE PENSENT PAS, C'EST QU'ILS NE SENTENT PAS, CAR SENTIR, C'EST PENSER

—

§ 1. *Absurdité de la science affirmant que les animaux parlent.*

Pourquoi, avec un organisme, essentiellement identique à celui de l'homme, les animaux ne parlent-ils pas comme l'homme? Mais d'abord, les animaux ne parlent-ils pas? Nous devons avouer qu'il est une foule de gens qui hésiteraient à se prononcer à cet égard, et d'autres même, pour qui ce n'est pas un doute, que deux moineaux, qui piaulent l'un à côté de l'autre sur la branche d'un arbre, ne tiennent entre eux conversation. D'après ces braves gens, lorsque dans un troupeau de brebis, une d'elles fait *mê* et qu'une autre fait aussi *mê*, on peut raisonnablement supposer que la première dit, par exemple : Nous avons ici un bien maigre pâturage, et que l'autre lui répond : Hélas! oui, et c'est à quoi je pensais à l'instant même, ou tout autre discours équivalent; en sorte que les significations du *mê* variant, selon les intonnations de la voix, les brebis causeraient ainsi en

paissant, de *omni re scibili et quibusdam aliis*. De pareilles idées, qu'elles émanent de la Halle ou de l'Institut, se signalent, mais ne se refutent pas.

J'accorde volontiers à la science que l'aboiement des chiens est un langage acquis, un résultat de leur état de domestication, puisque à l'état sauvage les chiens hurlent au lieu d'aboyer. Mais de ce qu'un chien domestiqué aboie au lieu de hurler, il ne s'ensuit pas que le chien parle, non plus que du fait qu'un perroquet ou une pie apprend à articuler quelques mots, il ne s'ensuit que le perroquet ou la pie parle. C'est avec non moins d'absurdité que l'existence d'un langage chez les animaux se conclurait des changements qui ont lieu dans leurs voix, selon les différents états où ils se trouvent : puisque l'attraction et la répulsion chez les bêtes correspondent à ce qui est chez nous jouissance et souffrance, il faut bien que les voix qui accompagnent les répulsions et celles qui accompagnent les attractions ne soient pas les mêmes. Il y aurait discordance dans la nature, si les voix des animaux n'étaient pas en rapport avec leurs mouvements et ne variaient pas comme ces mouvements.

Il n'y a vraiment qu'un savant, comme M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire, pour prétendre que l'acquis du langage du chien, c'est à dire la conversion, chez le chien, du hurlement en aboiement, est le résultat de notions intellectuelles, ce qui impliquerait que deux chiens qui aboient alternativement d'une maison à l'autre, pendant des heures entières, se communiquent leurs pensées. Pourquoi la science ne dit-elle aussi, qu'un chien qui aboie toute la nuit à la lune, compose un poème sur les magnificences de la voûte étoilée?

Les animaux ne parlent pas, et ce qui le prouve, c'est qu'ils ne nous répondent pas, lorsque nous leur parlons; c'est que, par exemple, le perroquet à qui nous disons : As-tu déjeuné, Jacquot; au lieu de dire aussi : As-tu déjeuné, Jacquot, ne nous répond pas : Non, je n'ai pas déjeuné, mais j'ai faim, et je déjeunerais bien volontiers des restes de cette galette que vous aviez hier à votre dîner pour dessert.

§ 2. *Absurdité de la science expliquant pourquoi les animaux ne parlent pas.*

M. Desportets, professeur au Collége de France, prétend, dans sa leçon du 18 mai 1840, que la différence qui existe entre les bêtes et nous, par rapport au langage, vient uniquement de « ce que la *Providence* nous a favorisés d'un langage articulé, tandis que les animaux n'ont que des sons pour manifester *leurs sentiments*, *leurs peines* et *leurs plaisirs*. » Mais pourquoi, d'abord, les perroquets qui, selon M. Desportets, ont des *sentiments*, des *peines* et des *plaisirs* à manifester, et à qui nous apprenons à prononcer un certain nombre de voix articulées, n'usent-ils pas de leur intelligence, pour parler réellement, et nous répondre lorsque nous leur adressons la parole? D'autre part, n'est-il pas étrange que M. Desportets fasse des voix articulées, la condition du développement de la parole. Est-ce que les sourds-muets ne parlent pas? Qu'est-ce donc qui empêcherait les animaux de faire comme eux? Et comment n'arrive-t-il jamais qu'un chasseur faisant halte pour manger et se rafraîchir, son chien, assis sur son derrière, se mette à gesticuler au moyen de ses pattes de devant, pour faire comprendre que lui aussi a faim et soif?

Un peu avant de tenir le langage qu'on vient d'entendre, M. Desportets (leçon du 8 mai 1840) en avait tenu un autre non moins curieux. « La parole, disait-il, n'est pas nécessaire à la satisfaction des besoins animaux. La parole n'a donc pas été inventée, car les animaux, qui ont des sensations et des besoins, ne l'inventent pas. Ce qui n'est pas utile, n'est ni cherché ni trouvé. Il faut en conclure que la parole était *inhérente* au premier homme (ce qui signifie sans doute que le premier homme a parlé *naturellement*, comme aujourd'hui un enfant tette), et que la parole n'a pas été inventée. » Nous accordons sans peine que ce qui n'est pas utile n'est ni cherché ni trouvé. Mais par contre, tout ce qui est utile est nécessairement cherché et trouvé, au moins là

où il y a des *chercheurs* et des *trouveurs* possibles. Donc, à moins que l'on ne nie que la société soit essentielle à l'homme ou que l'on ne dise que la société était possible sans la parole, c'est une conséquence du principe posé par M. Desportets lui-même, que l'homme a inventé la parole, et il n'y a pas de raison pour faire la parole inhérente au premier homme.

Ce n'est pas, d'ailleurs, uniquement parce que nous avons besoin les uns des autres, et parce que chacun de nous tient de la société tout entière ses moyens d'existence, que l'homme invente la parole. Les besoins moraux la feraient naître, comme les besoins matériels; et on ne pense pas, sans doute, que des hommes ayant vécu dans un complet isolement pussent se trouver rassemblés même dans un lieu, où la nature produisant toutes les choses nécessaires à la vie, ils n'auraient nul besoin l'un de l'autre, sans éprouver le besoin de communiquer, sans que le sentiment, la sympathie, l'union sexuelle provoquassent chez eux la parole. Comment des *sentiments*, des *peines*, des *plaisirs* à manifester ne font-ils pas de même parler les animaux? Comment, dans l'espèce animale, le mâle et la femelle, pendant la durée de de leur accouplement et l'éducation de leurs petits, qui les tient si longtemps près l'un de l'autre dans la société la plus étroite, n'ont-ils rien à se dire? Qu'est-ce que ce mari chien ou ce mari chat, qui ne fait pas part à sa douce moitié de ses joies et de ses chagrins? L'absurdité n'est-elle pas manifeste de donner aux animaux des *sentiments*, des *peines* et des *plaisirs*, toutes choses d'où naît nécessairement le besoin de parler, et de dire, en même temps, que si les animaux n'inventent pas la parole, c'est qu'elle leur est inutile. — Mais la parole n'est pas nécessaire aux animaux pour la satisfaction de leurs besoins. — Sans doute l'animal n'a pas besoin de l'animal pour vivre; et seul ou en société, il a toujours également à sa portée les choses nécessaires à son existence. Mais le fait même de cette immobilité de ses besoins n'est-il pas la meilleure preuve de l'absence chez lui des

sentiments, des *peines* et des *plaisirs*, que lui attribue M. Desportets. Ne pense-t-on pas aussi que dans leurs rapports avec nous, la parole fût quelquefois utile aux bêtes, et que tel chien, par exemple, battu pour un méfait dont il ne serait pas coupable, se trouvât bien de parler pour se disculper?

La science bat la campagne, quand elle veut donner des raisons pourquoi les animaux, à qui elle attribue sentiment et intelligence, ne parlent pas; et elle bat la campagne encore quand, obligée de reconnaître que là où il y a sentiment et société, il y a nécessairement communication, elle prétend attribuer un langage aux bêtes et n'a pas honte, comme M. Is. Geoffroy Saint-Hilaire, de nous donner les aboiements alternatifs de deux chiens, pour une conversation en règle.

§ 3. *Qu'il n'y a pas entre l'homme et la bête de différence organique, par où il s'explique que l'homme parle et que la bête ne parle pas.*

« L'invention de l'art de communiquer nos idées, dit Rousseau, dépend moins des organes qui nous servent à cet usage, que d'une faculté propre à l'homme, qui lui fait employer ces organes à cet usage, et qui, si ceux-là lui manquaient, lui en ferait employer d'autres à la même fin. Donnez à l'homme une organisation tout aussi grossière qu'il vous plaira; sans doute, il acquerra moins d'idées. Mais pourvu qu'il y ait seulement entre lui et ses semblables quelque moyen de communication... ils parviendront à se communiquer autant d'idées qu'ils en auront. Les animaux ont pour cette communication une organisation physique suffisante, et jamais aucun d'eux n'en a fait usage. Voilà, ce me semble, une différence bien caractéristique. On explique cela, dit-on, par la différence des organes : je serais curieux de voir cette explication. » (J.-J. Rousseau. *Essai sur l'origine des langues*, ch. Ier.)

En parlant ainsi, Rousseau avait la main sur la vérité; il ne sut pas la saisir. La réflexion si remarquable, ici repro-

duite, ne fut qu'un éclair, après lequel, son esprit un instant illuminé, retomba dans les ténèbres. Rousseau continua avec tout le monde d'accorder aux bêtes sensibilité et intelligence, pensant avec tout le monde encore que le *penser* est indépendant du *parler*. C'est à un autre philosophe trop peu connu et dont nous ne sommes en ce moment qu'un faible auxiliaire, qu'il était réservé de résoudre l'important problème qui nous occupe.

Ce n'est certainement pas dans une différence organique qu'il faut chercher une explication satisfaisante de la différence qui existe, par rapport au langage, entre l'homme et les animaux. La condition *matérielle du penser*, c'est l'existence d'un centre nerveux. Donc partout où il y a centre nerveux, il faut qu'il y ait intelligence, à un degré quelconque, moyennant les conditions de développement, ou il faut reconnaître que l'intelligence n'est pas un résultat matériel. Or, les animaux, au moins les animaux supérieurs, sont pourvus, comme nous, d'un centre nerveux. Leur cerveau, comme le nôtre, reçoit et retient les modifications ; ils ont parfaitement conformés tous les organes dont nous jouissons, et il se fait chez eux, à l'aide de ces organes, les mêmes choses que nous faisons avec les sens dont ils sont chez nous le moyen. C'est pourquoi vous dites qu'ils pensent. Mais alors et puisqu'il y a identité parfaite, chez l'homme et chez la bête, des organes essentiels, par quelles différences expliquerait-on que l'un parle et que l'autre ne parle pas? Dira-t-on que si un âne ou un cheval ne parle pas, cela tient à la longueur de ses oreilles, ou à quelque autre différence de forme, analogue à celle-là ? Non ; car nous ne voyons pas qu'il soit nécessaire à un homme pour parler, d'être taillé sur le patron de l'Apollon du Belvédère, ni qu'une figure de singe ou de hibou ou une difformité quelconque, ôte à un homme ses moyens de communication? Quelque importantes que fussent les différences d'organisme qu'on pourrait nous objecter, elles ne pourraient expliquer rien de plus qu'une différence dans le degré du développement intellectuel.

Rousseau dit, qu'à défaut des organes, qui nous servent pour la communication de nos idées, nous en emploierions d'autres à la même fin. N'est-ce pas ce que nous voyons tous les jours? Est-ce que les sourds-muets ne parlent pas? Est-ce que l'on n'apprend pas à parler même aux sourds-muets et aveugles? Quoi! il y a toujours communication d'idées d'homme à homme, tant qu'il y a possibilité de communication par les organes; un homme privé de la moitié de ses sens parle; nous ne concevrions pas que deux hommes en état de communiquer restassent à côté l'un de l'autre sans parler; et il nous paraît tout simple que les animaux, que l'on dit qui ont les mêmes sens que nous, comme ils ont les mêmes organes, que l'on affirme qui voient, qui entendent, etc., vivent éternellement à côté l'un de l'autre sans parler!

Les animaux ne parlent pas, par la même raison qu'ils ne rient pas, qu'ils ne pleurent pas; car nous ne sachions pas que personne se flatte d'avoir jamais vu rire ou pleurer son chat ou son chien, et qu'on attribue autrement que par métaphore, aux vieux singes, l'art de faire des grimaces. — Et tout à l'heure nous saurons quelle est cette raison.

§ 4. *Que si les animaux ne parlent pas, c'est qu'ils ne pensent pas: car penser c'est parler, et parler, c'est penser.*

I. Quand nous faisons identiques le *sentir* et le *penser*, nous ne trouvons pas de contradicteurs ; on comprend bien que qui *sent*, *pense*. Mais il n'en est pas de même pour le *parler* et le *penser*. Tout le monde ne voit pas que la pensée n'est que la parole en dedans, comme la parole est la pensée en dehors, ou, en d'autres termes, que penser, c'est parler bas, comme parler, c'est penser haut; car on accorde généralement la pensée aux animaux qui ne parlent pas; et de plus, il est une foule de philosophes qui, raisonnant sur l'hypothèse d'un prétendu état de nature, ont fait l'homme raisonnant et pensant avant le verbe, autant qu'il peut l'être avec le verbe.

Disons d'abord que l'hypothèse d'une période d'état de nature dans l'âge de l'humanité est tout à fait insoutenable. L'homme n'est que par la société; l'état social lui est essentiel. Donc il ne peut jamais y avoir eu d'hommes qu'à l'état de société. Et outre que, au moment où la terre a été habitable, l'apparition spontanée de plusieurs groupes humains sur différentes parties du globe n'est pas plus inconcevable que l'apparition d'un seul couple, d'où serait sorti tout le genre humain; la société véritable existe aussi bien par un couple que par des milliers. Or, partout où il y a société véritable, il n'y a pas d'état de nature : c'est parce qu'on parle sans s'entendre, qu'on appelle de ce nom, l'état de sauvagerie.

Mais si l'état de nature qui suppose une période, pendant laquelle les hommes auraient vécu un à un, isolés, disséminés sur le globe, n'a jamais été, nous pouvons toujours concevoir et supposer l'état de nature comme accident. Imaginons donc deux êtres humains de sexe différent, qui auraient toujours vécu dans un isolement complet, nourris, par exemple, chacun par une louve, comme on le raconte de Romulus et de Remus, et vivant de la vie des loups. Vous supposez que dans cet état ils penseront? Vous n'imaginez pourtant pas que, sans signes de numération ni parlés ni écrits, le calcul fût possible; est-il plus difficile de comprendre, que sans des paroles qui sont les signes des sensations, la supposition du raisonnement implique contradiction. La vérité est que nos solitaires ne sont que des bêtes, faisant instinctivement ce qui est nécessaire pour leur conservation, comme les animaux au milieu desquels ils vivent. Chacun d'eux, à la différence des animaux, éprouve des sensations, puisqu'il est sensible; mais ces sensations se succèdant sans aucun lien qui les rattache l'une à l'autre, l'effet est le même chez chacun, que s'il était borné à une seule sensation. Donc pas de comparaison de sensations possible et conséquemment pas de jugement. Nos deux isolés ne vivent pas dans le temps qui n'existe que par la per-

ception d'une succession d'idées. Ils vivent dans l'éternité. Il n'est pas toutefois impossible qu'il y ait accidentellement chez l'homme à l'état complet d'isolement succession de sensations perçues, et, par conséquent, passage à l'ordre de temps. C'est ce qui aurait lieu, si quelque événement extraordinaire susceptible de modifier particulièrement le cerveau du solitaire se renouvelant dans les mêmes circonstances à peu d'intervalle, la première sensation ne se trouvait pas effacée, lorsque la seconde se produirait : il saurait que ce qu'il éprouve, il l'a déjà éprouvé. Mais l'isolement ne cessant pas, ce passage à l'ordre de temps ne serait qu'un éclair, après lequel l'isolé retomberait dans la nuit et le silence de l'éternité.

Une bête et un automate vivant insensible; l'homme que nous imaginons, purement passif, n'est qu'un automate vivant sensible. Il n'a même pas le sentiment de son existence.

II. Que maintenant nos deux solitaires que nous supposerons à l'âge de puberté, par la même raison que nous les avons supposés de sexe différent, viennent à se rencontrer, un rapprochement a aussitôt lieu entre eux. Mais ce rapprochement, résultat d'une double attraction organique, n'est par cela même qu'un *fait* et non pas une *action*. Nous n'avons encore que l'accouplement de deux bêtes; mais ce sont deux êtres intelligents, qui vont sortir de cette étreinte, d'où datera l'ordre de temps, l'ordre d'activité, l'ordre de liberté.

Il faut à chaque moi, pour se saisir, pour se savoir, un autre moi, avec lequel il soit en contact, dont il se distingue et avec lequel il se confonde tour à tour; on peut dire que l'éclosion de la pensée a pour condition un accouplement des âmes, et si cet accouplement n'a pas lieu dans tout état de société, il a lieu au moins, dans la société sexuelle, nécessairement. Donc, sentiment de sa propre existence, sentiment d'une existence autre que la sienne, sentiment du besoin de cette existence, comme complément de la sienne propre, telles sont les différentes sensations d'abord per-

çues par l'âme devenue subitement active sous l'influence de l'état de société. Or, en même temps que ces sensations sont perçues, des voix éclatent, par lesquelles elles se manifestent extérieurement. Ces voix, signes des sensations perçues, ce sont les paroles, c'est le verbe en formation. C'est donc ensemble et du même coup qu'ont jailli la pensée et la parole. Désormais l'âme est entrée en exercice. Le premier rapprochement entre les deux moitiés de l'être humain avait été purement organique, instinctif; ceux qui suivent ne sont plus seulement des *faits*, ce sont des *actions;* car à l'attraction organique perçue, se trouve mêlée la volonté. Nos solitaires se souviennent, ils veulent. La vie dans le temps a pour eux commencé.

Nous n'exposerons pas les premiers balbutiements de la pensée, ni n'expliquerons comment dans une société permanente, de nouvelles paroles doivent naître, à mesure que de la vie en commun naissent de nouveaux besoins de s'entendre. Le verbe est né, cela nous suffit : perception par l'âme de ses modifications, abstraction de ces modifications, placement dans le cerveau de ces abstractions sous des signes, par lesquels elles se voient et se montrent, voilà dans leur principe commun, la pensée et la parole. L'âme, en abstrayant ses sensations, s'en fait des images pour les rappeler et les comparer, et les paroles sont les copies de ces images, nécessaires pour les montrer aux autres. Or, la seule raison, pour laquelle se font ces images, c'est le besoin de les montrer.

A l'état d'isolement l'homme ne pense pas. Dans l'état de société, où *nécessairement* il pense, l'homme parle *nécessairement*.

§ 5. *Que si les animaux ne parlent pas, c'est qu'ils ne sentent pas.*

Le *penser* n'est que le développement de *sentir;* vous le reconnaissez. Partout où chez l'homme le *sentir* se développe, là aussitôt se développe le verbe; vous le reconnaissez en-

core. Pourquoi donc ne dites-vous pas que si chez la bête il n'y a jamais développement du verbe, c'est que chez la bête il n'y a pas de *sentir* à développer? Qu'est-ce, auprès de cette conclusion qui s'impose à votre esprit, que ces analogies qui vous font supposer la sensibilité des bêtes? Ne savez-vous pas que toutes les analogies possibles ne sauraient donner qu'une probabilité, jamais une certitude; que l'on peut seulement en *induire*, mais non en *déduire*, non en *conclure?*

Nous forcerons votre assentiment. Quelles sont les conditions d'où naît nécessairement la parole chez l'homme? Ces conditions, au nombre de *quatre*, sont : 1° La sensibilité; 2° Un centre nerveux ou organe cérébral, gardant les modifications reçues par l'entremise du reste de l'organisme, et base possible, par conséquent, de mémoire véritable; 3° La possibilité de communiquer des mouvements, quelque restreinte, d'ailleurs, que s'imagine cette possibilité; les mouvements se communiquant par la vue, là où manque l'ouie, et par le toucher, là où manquent l'ouie et la vue; 4° L'état de société nécessaire : rien ne se produisant chez l'homme sans l'excitation du besoin, l'hypothèse de l'homme raisonnant à l'état d'isolement est évidemment contradictoire.

Or les animaux : 1° ont, comme nous un centre nerveux ou organe cérébral, modifiable comme le nôtre, et comme le nôtre aussi, conservant ses modifications : base possible par conséquent, de mémoire véritable; 2° les animaux, pour se communiquer leurs mouvements, ont des organes identiques aux nôtres; 3° les animaux chez qui il y a famille physiologique, vivent comme nous dans un état de société permanente nécessaire. Qu'est-ce donc qui leur manque pour parler? évidemment la *sensibilité*. Quoi! nous trouvons chez les animaux *trois* conditions des *quatre*, d'où naît *nécessairement* le verbe chez l'homme, et de ce que les animaux n'ont pas le verbe, nous n'en conclurions pas que c'est la *quatrième* de ces conditions qui leur manque : la *sensibilité?*

Nous avons démontré l'absence de sensibilité chez les

animaux. L'identité d'organisme entre l'homme et les animaux est de même démontrée. Donc, la sensibilité n'est pas un résultat organique. Donc, la sensibilité est *immatérialité*.

Après cela rappelons-nous toujours le dilemme où nous enferme le fait scientifique de la série continue des êtres : au dessous de l'homme rien ne sent ni ne pense, ou tout sent et pense; ou nos chevaux, nos singes, nos perroquets ne sont que des tourne-broches, ou le moindre grain de poussière ayant, comme nous, sentiment et intelligence, est un homme comme nous. Or, lequel vous paraît le plus curieux : de partager le sentiment et l'intelligence avec la boue de vos souliers, ou de jouir du sentiment et de l'intelligence, à l'exclusion de vos chiens et de vos chevaux? Que disons-nous? le sentiment d'humilité qui nous ferait adopter la première partie de l'alternative ne suffirait pas encore à nous tirer d'embarras. L'essence du penser est la liberté, et dans l'ordre matériel tout est nécessaire. Donc, si un cheval pense, auquel cas c'est la matière qui pense, alors le penser est mal appelé de ce nom, et rien ne pense, ni bêtes ni gens : il n'y a que des machines.

DEUXIÈME SECTION

—

COMMENT DANS L'HYPOTHÈSE DE L'EXISTENCE DE LA MATIÈRE SEULE, IL N'Y AURAIT QUE DES FAITS ET NON DES ACTES, QUE DES PHÉNOMÈNES ET NON DES ÊTRES. — RÉFUTATION DIRECTE DU MATÉRIALISME DIRECT DE LA SCIENCE

Le matérialisme jusqu'ici n'a été fort que de la faiblesse de la doctrine opposée. Les énormités de celle-ci ont été le passeport des énormités de celui-là. Ce qu'on applaudissait dans les secondes, c'était une réaction contre les premières. Quelque absurde enfin que fût le matérialisme, il n'existait pas d'arguments pour le combattre.

Avant que personne eût songé à mettre en question si les bêtes sentent, à quoi servait-il de s'évertuer à prouver la nécessité de la simplicité du sujet pensant? La science disait tranquillement : Les animaux qui n'ont pas d'âmes sentent et pensent; donc la matière qui sent et pense dans les animaux, sent et pense aussi dans l'homme; de quel droit réclamez-vous une âme pour l'homme! Et à cela il n'y avait rien à répondre.

Aussi longtemps aussi que l'âme n'a été conçue que comme sentante et pensante par elle-même, et d'autant mieux sentante et pensante qu'elle était débarrassée de l'organisme, pourquoi la science n'aurait-elle pas fait penser la matière? Qu'est-ce qu'une immatérialité qui sent sans le secours des organes? Comment l'âme n'ayant pas besoin du corps pour penser, et le *penser* étant l'*essence* de l'âme, s'explique-t-il

que les facultés intellectuelles et morales d'un homme changent comme son organisme, à moins que l'homme ne change d'âme aussi souvent qu'il change d'état, ayant d'abord une âme d'enfant, puis une âme d'adolescent, puis une âme d'homme, etc., et tour à tour une âme de sage et une âme de fou? cet argument était comme l'autre sans réplique.

Alors le matérialisme pouvait se donner carrière; on pouvait dire hardiment, avec M. Isid. Geoffroy-Saint-Hilaire : « que l'intelligence est la dernière expression du système nerveux; » avec M. Flourens : « que les nerfs donnent le sentiment et le mouvement; » avec M. Duméril : « que c'est des liquides (où réside la vie) que se fait une sécrétion, qui se transforme en nerfs, en sensations, *en volonté*, etc., etc. »

Mais il nous semble qu'il n'est pas permis aux docteurs du matérialisme d'être aussi rogues que par le passé. Ils ne peuvent plus nous opposer l'intelligence des animaux; leur automatisme a été péremptoirement démontré. Ils ne nous embarrasseront pas davantage des objections qui se tiraient d'une doctrine, qui fait l'âme sentante et pensante par elle-même : nous savons que l'âme n'est que sensibilité, c'est à dire substance *sensiblable*, et dont le *sensiblement* consiste dans les modifications qu'elle reçoit de la matière, et nous ne faisons aucune difficulté de reconnaître qu'unie à un organisme dépourvu de centre nerveux, l'âme ne raisonnerait pas. D'où il résulte que rien autre chose ne se peut conclure des changements intellectuels qui s'opèrent chez un homme, qu'on verra tomber des hauteurs du génie dans le plus complet idiotisme, sinon que l'âme est bien ou mal ou insuffisamment modifiée, selon le bon ou le mauvais état des organes modificateurs.

Désormais donc, lorsque dans le monde savant, on parlera, comme ont parlé MM. Isid. Geoffroy-Saint-Hilaire, Flourens, Duméril et tant d'autres, ne pourrons-nous pas hausser les épaules de pitié? Et si, en même temps qu'elle proclame l'homme, « un morceau de matière convenablement orga-

nisé, » la science nous recommande, d'un ton papelard et en se signant, de ne pas oublier que les « démonstrations de la science n'ont qu'une valeur subordonnée aux enseignements de la réligion, « n'est-ce pas justement que le dégoût se joindra chez nous à la pitié?

CHAPITRE I

—

QUE LE MATÉRIALISME NE PEUT NI NIER NI RECONNAITRE LA LIBERTÉ HUMAINE

Nous disons : Dans l'ordre matériel, tout est nécessaire, fatal. Donc, tout ce qui est matière est machine. Donc, s'il n'y a que de la matière, nous ne sommes que des machines. Donc, l'intelligence qui implique l'idée de liberté, est improprement appelée intelligence, si elle est un résultat matériel. A cela que répond le matérialisme? Rien, sinon que la matière pense, parce qu'elle a une vertu pensante, comme l'opium fait dormir parce qu'il a une vertu dormitive.

Plus explicite pourtant que ses confrères, M. Aug. Comte regrette que Descartes n'ait pas étendu son vaste système mécanique à tous les phénomènes intellectuels et moraux, ce qu'il aurait certainement fait, selon M. A. Comte, si la prudence ne l'eût obligé de sacrifier dans une certaine mesure aux préjugés théologiques de son temps. Ainsi, pendant que d'autres reprochent à Descartes d'avoir fait des bêtes des automates, le seul reproche que lui fasse M. A. Comte, c'est de n'avoir pas fait de nous comme des bêtes, ce qui ne nous eût pas empêchés il est vrai, d'après M. A. Comte, d'être tous libres : bêtes et gens. La liberté, l'intelligence, résultat d'un mécanisme, voilà ce qu'affirme M. A. Comte.

Mais pourquoi ne serions-nous pas des automates vivants, nous dira quelque matérialiste fanatique, et qu'est-ce qui

prouve que nous sommes libres? — Ce qui le prouve, c'est que vous le mettiez en question. Cela serait-il possible, si vous ne raisonniez pas? Or, la liberté n'est-elle pas l'essence du raisonnement? Et se dire une machine raisonnante, n'est-ce pas se dire une machine libre?

La négation de la liberté est la même absurdité que le pyrrhonisme, et implique la même contradiction. Je doute de tout, dit le pyrrhonnien, et de cela même, à savoir si je doute. Mais douter si l'on doute, n'est-ce pas avoir au moins une certitude, celle d'être dans le doute? N'est-ce pas affirmer une chose, à savoir que l'on doute? Et l'affirmation d'un doute, au lieu d'être un doute, n'exclut-elle pas au contraire toute idée de doute?

Le sentiment de l'existence implique la liberté. La certitude que nous sommes libres et la certitude que nous sommes, c'est la même. C'est une certitude que nous sommes; le niez-vous? Pour nier, il faut être. Donc, en niant que vous êtes, vous l'affirmez.

Nous sommes; voilà une certitude. Nous pensons, puisque nous savons cela, à savoir que nous sommes. Voilà une seconde certitude. Nous sommes libres, puisque nous pensons, et que pensée et automatisme sont choses qui s'excluent. Voilà une troisième certitude. Mais ces trois certitudes n'en font qu'une. *Être*, *penser*, *être libre*, ou *être libre*, *penser*, *être*, tout cela ne fait qu'une seule et même chose. Encore une fois, en affirmant ma liberté, je la prouve. Comment affirmerais-je, si je ne raisonnais pas? Et comment raisonnerais-je, si je n'étais pas libre, si je n'étais qu'un automate?

Nous savons bien qu'on fait assez bon marché de la liberté dans un certain monde, quand il est question de bien et de mal moral, de vice et de vertu. Mais on ne peut nier qu'on ne raisonne, puisque en le niant on raisonnerait, et on ne peut raisonner, qu'on ne soit libre. Donc, pour affirmer qu'il n'y a que de la matière, il faut démontrer comment ce qui est matière peut être libre.

CHAPITRE II

—

QUE LES MATÉRIALISTES QUI NE PEUVENT SE PASSER DE L'IDÉE DE LIBERTÉ ET DONT TOUTES LES PROPOSITIONS IMPLIQUENT LA NÉGATION DE LA LIBERTÉ, PARLENT NÉCESSAIREMENT SANS S'ENTENDRE

I. Nous ne pouvons pas ne pas être libres, et il est impossible que nous le soyons, s'il n'y a en nous que de la matière. Comment le langage des matérialistes relativement à la nature de l'homme, ne serait-il pas tout impropriétés et contradictions. Aussi, rien n'est-il plus curieux que le rôle que jouent dans leur vocabulaire les mots *propriété* et *faculté;* et il est fatal, en effet, que ces deux mots d'une signification pourtant si nettement déterminée et exprimant, nous ne dirons pas des idées différentes, mais des idées contraires, des idées qui s'excluent, aient chez eux une synonymie parfaite et soient employés à chaque instant l'un pour l'autre.

Dans l'ordre matériel, qui est l'ordre de nécessité, il n'y a que des propriétés. Dans l'ordre moral, qui est l'ordre de liberté, il n'y a que des facultés. Qu'est-ce donc qu'attribuer à tel organe une *propriété intellectuelle,* sinon affirmer la *libre nécessité* de cet organe? Qu'on remarque bien que nous ne chicanons pas sur la signification des mots, mais que nous nous bornons à la constater. Quand on dit qu'un corps a telle propriété, tout le monde entend qu'il s'agit d'une loi nécessaire, inhérente à ce corps. L'aimant a la propriété ou c'est une propriété de l'aimant d'attirer le fer, parce que l'aimant

attire *nécessairement* le fer. Mais ce serait un non-sens de dire que la *propriété* de l'aimant est la *faculté* d'attirer le fer : Si l'attraction du fer est une propriété de l'aimant, ce n'est pas une *faculté*. Pour pouvoir dire que l'aimant a la faculté d'attirer le fer, il faudrait qu'il lui fût facultatif de l'attirer ou de ne pas l'attirer, auquel cas il y aurait en lui une volonté ; et il serait libre. Mais nous disons que nous avons la *faculté* et non pas la *propriété* de remuer nos bras et nos jambes, parce que nous sommes libres, parce qu'il dépend de notre volonté de les remuer ou de ne les remuer pas. Que si nous sommes paralysés, auquel cas notre volonté relativement au mouvement de nos bras et de nos jambes reste sans effet, on ne conclut rien de notre impuissance, sinon que nos membres ont perdu leurs *propriétés*, c'est à dire ne sont plus dans les conditions où ils doivent être, pour que nous puissions les remuer de telle ou telle manière, selon notre volonté, et que l'âme, pour se manifester, a besoin d'un organisme normal.

Mais la science, qui n'admet que de la matière, en parlant de *facultés* qui seraient des *propriétés* de la matière, n'énonce que des contradictoires et insulte d'une manière insupportable au plus vulgaire bon sens. C'est à n'y pas tenir! M. Damiron veut que le monde moral ne repose que sur des *propriétés*, comme le monde physique. Que vous en semble? Qu'est-ce qu'un monde moral, là où il n'y a que des *propriétés*, c'est à dire que *nécessité*, c'est à dire là où il n'y a pas de liberté? Qu'est-ce donc alors qui distingue le monde moral du monde physique? Le monde moral ne se concevrait qu'avec des facultés. Comment, n'y ayant que des *propriétés*, y a-t-il en même temps un monde physique et un monde moral? Faire reposer le monde moral, comme le monde physique sur des propriétés, c'est bien évidemment dire que les *facultés* sont des *propriétés*, en d'autres termes que liberté et nécessité ne sont qu'une même chose. M. Damiron aurait remporté la palme de l'absurdité, si nous n'avions pas M. Flourens.

D'après celui-ci, la fonction du cervelet est de *coordonner* le mouvement des autres organes, et c'est au cervelet que se rapporte la volition. N'est-ce pas comme si M. Flourens disait que la *propriété* du cervelet est la *faculté* de coordonner les mouvements, ou que la loi *nécessaire* du cervelet c'est la *volonté* ou la *liberté* relative à la coordination des mouvements? Ce qui est faire du cervelet tout à la fois et une machine et un être libre. M. Flourens, en même temps qu'il attribue au cervelet la coordination des mouvements, lui attribue aussi la volition : on ne comprendrait pas en effet qu'une de ces choses allât sans l'autre. Mais s'il y a volition dans le cervelet, il y a liberté : point de volonté sans liberté. Or, le cervelet ayant la *volonté*, la *liberté*, la *faculté* de coordonner les mouvements, la coordination des mouvements n'est donc pas en lui une *propriété*, c'est à dire une loi nécessaire, une fonction mécanique? Si, vraiment; la *faculté* de la coordination des mouvements est une *propriété* du cervelet!!! Nous avons vu plus haut M. Flourens assigner au système nerveux, l'origine des facultés intellectuelles. Or, des facultés intellectuelles dérivant de la matière, ce sont des *propriétés intellectuelles*. Mais les savants n'ont pas le choix de leurs contradictions. Quelque gênant que soit pour eux le mot faculté, ils ne sauraient pourtant s'en passer. Or, la matière, qu'il faut qui leur fournisse des facultés, n'a que des propriétés à leur offrir. Aussi est-ce pitié de les voir à l'envi l'un de l'autre se noyer dans une mer d'absurdités. « Quand on ne comprend pas celui qui parle et que celui qui parle ne se comprend pas lui-même, alors c'est... Voltaire dit: de la *métaphysique*; nous dirons, nous, du *matérialisme*. »

Encore, si les savants avaient la ressource d'être des machines! Mais s'ils raisonnent mal, ils raisonnent pourtant, et l'erreur même de leurs raisonnements prouve l'excellence de leur nature, leur qualité d'être libres; l'infaillibilité étant la caractéristique de l'instinct. C'est parce qu'ils disent des bêtises que les savants, malgré qu'ils en aient, sont plus que des *bêtes*.

II. Moins on est à même de démontrer, plus il importe d'affirmer fort. C'est ce que paraît avoir compris Broussais, chez qui l'énergie dogmatique est toujours en raison de la pauvreté des arguments. Mais quelque rogue que soit le célèbre docteur, n'use-t-il pas d'un certain artifice de langage, lorsqu'il définit la volonté, une impulsion *instinctive* qui appartient à chaque organe? Il est difficile d'attribuer à de l'étourderie cette confusion de la *volonté* et de *l'instinct*. La science elle-même a défini l'instinct : une manifestation d'actes sans conscience et sans *volonté*. Comment Broussais fait-il de *l'instinct* une *volonté?* Là où il y a instinct, il n'y a pas volonté. Nous dira-t-on que Broussais pouvait avoir relativement à l'instinct d'autres idées que ses confrères? Soit. Mais il résulte de ses propres termes, que la volonté ou la faculté de vouloir,— ce qui est la *liberté*,— est une *propriété* de chaque organe, ce qui est *une nécessité*. Ou la volonté n'existe pas, ou elle est une faculté. S'il n'y a que des propriétés, il n'y a pas de volonté. Comment, d'ailleurs, après avoir défini la volonté, une impulsion *instinctive*, ce qui est reconnaître qu'il y a un *instinct*, Broussais s'y serait-il pris pour séparer l'instinct de l'intelligence? Ne lui aurait-il pas fallu pour cela admettre des propriétés et des facultés, deux choses qui ne peuvent se trouver ensemble dans la matière?

Quoi qu'il en soit, la pensée de Broussais reste celle-ci : que lorsque notre bras se lève, c'est en vertu de la volonté d'un organe, *volonté* qui est la *propriété* de cet organe.

Broussais niait l'existence d'un organe central du cerveau : Le beau, le sublime du matérialisme, ce qui a été le triomphe du grand docteur, c'est la spécialisation ou indépendance des organes, c'est à dire la distribution entre les organes des diverses opérations relatives à la sensibilité et à l'entendement; distribution telle que chaque organe bien distinct, bien séparé, vit chez lui dans une complète indépendance de ses voisins, et qu'il y a un organe qui *veut*, un organe qui *compare*, un autre qui *juge*, etc.

On rit de la doctrine des archées, imaginée au XIVe siècle

par Basile Valentin, et reprise ensuite par Van Helmont, doctrine d'après laquelle chaque organe a son seigneur et maître (archée) qui le gouverne, le fait mouvoir et l'anime de tous les sentiments et de toutes les passions. « Van Helmont plaçait l'archée principal à l'orifice du cardia. Il y avait ensuite des archées secondaires relatifs aux divers organes. Il y a trouble pathologique, lorsque les archées secondaires ne s'entendent pas entre eux. L'archée de l'utérus est le plus turbulent. » Mais qu'est-ce que l'attribution à des organes distincts des différentes facultés intellectuelles, sinon la résurrection déguisée de la doctrine des archées? Quelle différence trouverait-on entre les archées et ces nerfs ou systèmes de nerfs, auxquels la science moderne attribue la *propriété-faculté* (la *liberté-nécessité*) de *vouloir*, de *comparer*, de *réfléchir*, de *juger?* etc.

L'Académie de médecine objectait vainement à Broussais, que la multiplicité des organes cérébraux tue le *moi*. C'était précisément pour tuer le *moi*, que Broussais affirmait cette multiplicité. « Il n'y a pas de moi, s'écrie-t-il avec son ordinaire outrecuidance, il n'y a pas d'organe central. *Je* nie le *moi*. » Mais la multiplicité des organes cérébraux n'aboutit-elle pas uniquement à la multiplicité des *moi?* N'est-ce pas, pour tuer l'âme, admettre des centaines d'âmes? Et la question ne se complique-t-elle pas ainsi de la difficulté d'une fusion de tant d'âmes en une seule, pour la formation d'une individualité?

Remarquons, d'ailleurs, que la négation du *moi* implique contradiction. En se niant, le moi s'affirme. Dire : *Je* nie le *moi*, n'est-ce pas faire acte de *moi?* Nous reviendrons bientôt sur ce point important de la question.

Nous nous bornerons ici à constater que la logique, qui, ainsi que la grammaire, devrait régenter même les rois, ne régente pas les savants, sans quoi ils ne feraient pas la matière pensante, car tout ce qui est matière est machine, et matière pensante est synonyme de *machine libre*, *d'automate libre*. On a bientôt fait de distribuer les facultés de l'enten-

dement entre les diverses pièces de l'organisme, donnant à tel organe la *volonté*, à tel autre la *comparaison*, à un troisième le *jugement*, à un quatrième *l'intelligence réflective;* mais vouloir, comparer, juger, réfléchir, sont des facultés, et faculté veut dire liberté. Comment donc faire sortir cela de la matière, qui n'a que des propriétés? Quand, pour nier l'existence d'un sujet immatériel qui veut, on transporte la volonté à un organe, on ne détruit pas la difficulté, on la recule. Et quand on dit que la volonté de cet organe est sa propriété, on parle sans s'entendre.

Le matérialisme n'a d'autre ressource dans cet embarras que d'appeler Dieu à son secours. C'est ce qu'ont fait Locke, Voltaire et tant d'autres, en demandant bénoîtement si c'est offenser Dieu, qui est tout-puissant, que de supposer qu'il a pu faire la matière pensante.—Non certaiment. Un Dieu qui a *créé* est capable de tout. Et l'intelligence qui comprend un *Dieu créateur* est aussi capable de tout, même de comprendre la matière *pensante*.

CHAPITRE III

—

QUE LA DOCTRINE DE LA SÉPARATION DE LA SENSIBILITÉ ET DE L'INTELLIGENCE, DE M. FLOURENS, NÉGATION DU MOI, COMME LA DOCTRINE DE LA MULTIPLICITÉ DES ORGANES CÉRÉBRAUX, DE BROUSSAIS, NE POURRAIT ÊTRE DIGNEMENT COURONNÉE QU'A UNE ACADÉMIE DE CHARENTON

I. Jusqu'à présent tout le monde, j'entends tout le monde raisonnant, avait reconnu l'identité du sentir et du penser, et nous disions avec tout le monde : sentir, c'est penser; qui sent, pense. Ce point de départ de tous nos raisonnements nous paraissait inattaquable. « Tout acte de notre faculté sensitive, dit Bayle, est nécessairement réflexif sur lui-même. » Ce qui veut dire qu'on ne sent pas, sans savoir qu'on sent, sans avoir connaissance qu'on sent. Peut-on éprouver une douleur sans avoir le désir que l'état où l'on se trouve cesse, et ce désir n'est-il pas une pensée? Et de quoi se composerait le *penser*, là où le *sentir* n'existerait pas? Voilà comme nous raisonnions. Mais M. Flourens a changé tout cela, à la manière de Sganarelle, transportant le cœur de gauche à droite. L'illustre secrétaire de l'Académie des sciences n'admet plus que le *penser* soit un développement du *sentir*. Après trente années d'études et d'observations, il affirme avoir acquis la preuve que l'organe qui sent et l'organe qui pense sont deux organes distincts, lesquels peuvent fonctionner séparément; en sorte que, étant supprimé, dans l'animal, l'organe qui sent, l'animal n'en serait pas

moins intelligent, et que de même, après la suppression dans un animal de l'organe qui raisonne, l'animal sentirait toujours, quoiqu'il n'eût plus aucune intelligence. Séparation de la vie (*vie* et *sensibilité* sont, pour M. Flourens, une seule et même chose) et de l'intelligence, ou, en d'autres termes, « de toutes les propriétés vitales d'avec toutes les *propriétés intellectuelles* (*propriétés intellectuelles!!!*), tel est le grand fait physiologique que M. Flourens se serait mis à même de constater, et dont il a fait part au public dans un livre intitulé : *de la Vie et de l'Intelligence.*

Nous ferons connaître par le compte qu'en a rendu, dans le journal le *Siècle*, M. Henri Lamarche, alors un des rédacteurs de cette feuille, la doctrine de M. Flourens.

« M. Flourens, dit M. H. Lamarche, sépare les propriétés par les organes, et appelle propriété distincte toute propriété qui réside dans un organe distinct; par là il est arrivé à la preuve visible et tangible, que l'intelligence est distincte de la vie, parce qu'elle réside dans un organe où ne réside pas la vie... et que l'intelligence peut être retranchée en laissant la vie tout entière.

« Les forces déposées dans le système nerveux sont au nombre de cinq : la sensibilité, la motricité, le principe de vie ou nœud vital, la coordination des mouvements de locomotion, et l'intelligence.

« La sensibilité réside dans les faisceaux postérieurs de la moelle épinière et des nerfs; la motricité dans les faisceaux antérieurs, le principe de vie ou nœud vital dans la moelle allongée, la coordination des mouvements dans le cervelet, l'intelligence dans les hémisphères cérébraux ou cerveau proprement dit.

« La sensibilité et le mouvement résident dans les nerfs. Mais il fallait prouver que le sentiment et le mouvement sont deux propriétés distinctes. M. Flourens, en examinant les propriétés des racines des nerfs, a reconnu que les racines postérieures sont sensibles, et que les racines antérieures sont motrices.

« Quand on a coupé les racines postérieures, on a produit la douleur; mais les parties où elles se rendent sont, après cette opération, absolument destituées de sensibilité.

« Mais sont-ce les racines antérieures que vous coupez, alors le mouvement est aboli dans les parties où elles se rendent; mais il y a abolition du mouvement seul : la sensibilité subsiste.

« Ainsi se trouve faite la preuve, que le sentiment et le mouvement sont deux propriétés distinctes, pouvant être séparément abolies ou conservées.

« M. Flourens prouve de même l'exclusivité d'action des différentes parties du cerveau. Nous avons vu que M. Flourens fait du cervelet l'organe de la coordination des mouvements. C'est dans le cervelet qu'est le siége de l'espèce de volition qui coordonne les mouvements. Or, enlevez à un animal son cervelet, vous ne faites pas cesser les mouvements qui ont leur origine autre part; mais ils ont perdu aussitôt la régularité, la coordination, dont le siége est le cervelet.

« Enlevez ensuite à un animal les hémisphères cérébraux, il a perdu toute son intelligence. Mais si vous n'avez pas touché au cervelet, l'animal a conservé la régularité, la coordination de ses mouvements. Sans cervelet, plus de coordination des mouvements. Sans cerveau, plus d'intelligence, c'est à dire, plus de perception, de volition, de jugement.

. . . . . .

« En résumé, la sensibilité que l'on a mise partout, jusqu'à présent, est une propriété spéciale, une fonction propre, ayant sa localisation, ses bornes, une propriété tellement distincte, qu'elle manque aux deux organes les plus élevés du système nerveux : au cervelet et au cerveau. Vous percez, vous brûlez le cervelet, l'animal ne bouge pas. Vous percez, vous brûlez le cerveau, même insensibilité; mais touchez aux nerfs de la moelle épinière, à l'organe où réside la sensibilité, vous produirez les cris et les convulsions; l'expérience est décisive. »

Pour M. Flourens, la sensibilité des animaux ne fait pas question. C'est pourquoi il l'affirme et ne se donne pas la peine de la démontrer. C'est plus commode. Mais nous avons démontré, nous, l'insensibilité des animaux ; et tant qu'on ne nous a pas démontré que notre démonstration est mal faite, il faut lire : apparence de sensibilité, partout où M. Flourens dit sensibilité ; apparence d'intelligence, partout où il dit intelligence ; d'où il résulte que M. Flourens a parlé pour ne rien dire. Nous tirerons même de la séparation établie par M. Flourens, entre la sensibilité supposée et l'intelligence supposée des animaux, une raison de plus en faveur de notre négation de cette sensibilité et de cette intelligence.

N'est-ce pas de la sensibilité des animaux que se concluait leur intelligence en vertu du principe : sentir c'est penser? Mais si l'intelligence est indépendante de la sensibilité, la reconnaissance de leur sensibilité ne dispense plus de la preuve directe de leur intelligence. Et où la trouvera-t-on? Sensibilité et vie sont pour M. Flourens deux mots synonymes, qu'il emploie indifféremment ; et selon lui, les phénomènes les plus compliqués de la vie, tous les mouvements nécessaires à la conservation des animaux, d'où le vulgaire conclut leur intelligence, ont lieu en dehors de toute volonté, en sorte que ce serait sans connaissance que les animaux se portent vers ce qui leur est utile et s'éloignent de ce qui leur est contraire. Donc, quelque chose que nous admirions relativement aux phénomènes de la vie des animaux, rien de ce côté ne nous autorise à affirmer qu'il y a en eux autre chose que la vie. Il faut que nous trouvions en dehors de la vie les signes certains de leur intelligence.

Or, nous reconnaissons chez les animaux l'instinct, sous l'empire duquel ils font sans connaissance une foule de choses analogues à celles que nous ne faisons qu'avec connaissance. Qu'y a-t-il donc, à quoi M. Flourens, à moins qu'il ne nie l'instinct, rapporte l'action des organes qu'il appelle les organes de l'intelligence? Ce qui cesse chez les

animaux après la suppression des organes prétendument relatifs à l'intelligence, n'est-ce pas uniquement l'instinct? Que nous importe que selon la suppression des organes, telle ou telle partie de la machine animale cesse de fonctionner? Pour dire que c'est la sensibilité qui cesse dans tel cas, et l'intelligence dans telle autre, il faudrait avoir préalablement démontré l'existence de ces deux choses. On sait que la sensitive, au moindre attouchement, retire ses rameaux, comme si elle se sentait blessée. Raisonnerait-on bien, si tel traitement, auquel on soumettrait la sensitive, ayant amené la cessation de ses mouvements, ou en concluait la sensibilité antérieure de cette plante? C'est ainsi pourtant qu'on raisonne, lorsque les indices de la sensibilité cessant chez un animal après la suppression de certain organe, on en conclut qu'il fallait bien qu'auparavant l'animal sentît.

II. Acceptons toutefois le point de départ de M. Flourens. Ses expériences établissent, dit-on, qu'étant supprimé dans un animal l'organe qui sent, l'animal n'en est pas moins intelligent, et que réciproquement, lorsque c'est l'organe du raisonnement qui est supprimé, cette suppression n'entraîne pas la cessation du sentiment.

Nous demandons comment, la sensibilité étant d'un côté et l'intelligence de l'autre, il y aura quelque part une individualité. Dans un système qui fait fonctionner, même indépendamment l'une de l'autre, les diverses pièces du système nerveux, attribuant à l'une la sensibilité, à l'autre la motricité, à l'autre le principe de vie, à l'autre la coordination des mouvements de locomotion, à l'autre l'intelligence, le mystère de la Sainte-Trinité n'est-il pas dépassé, et chacun de nous n'est-il pas un individu en cinq personnes?

Peut-être est-ce à quelque difficulté de ce genre que M. H. Lamarche fait allusion, en félicitant M. Flourens de n'avoir pas excédé sa tâche, « qui était de prouver expérimentalement ce qui est expérimentalement à prouver, sans tenter autrement de faire effraction *dans le secret de Dieu.* » Toutes les fois que vous entendrez une prédication maté-

rialiste, soyez sûr que *Dieu* n'est pas loin. *Dieu* et *néant* : telle est la devise des esprits forts, des voltairiens.

Pour nous placer sur le terrain de M. Flourens, nous allons suivre son langage impropre et nous exprimer, comme si propriétés et facultés, qui sont choses opposées, étaient choses identiques. Nous dirons donc, avec Broussais, que la faculté de vouloir est une propriété de chaque organe, avec MM. Broussais et Flourens réunis, que la *propriété* de tel organe est la *faculté* de réfléchir, de tel autre, de comparer, de tel autre, de juger, etc. Mais avec ces propriétés-facultés, Dieu même ne peut pas faire encore qu'il y ait quelqu'un, non plus que si les propriétés n'étaient que des propriétés. Faire une individualité, la résultante de diverses facultés distinctes et indépendantes l'une de l'autre, c'est certainement l'absurde élevé à sa plus haute puissance.

« Avec un organe qui touche et un organe qui voit, dit J.-J. Rousseau, comment saurai-je que l'objet que je vois est le même que je touche, s'il n'y a pas au dessus de ces deux sensations, un principe actif qui les rapproche? » Cet argument est sans réplique : avec les propriétés-facultés du matérialisme, l'organe qui voit sait, lui organe, qu'il voit, et l'organe qui touche sait, lui, qu'il touche. Mais ces organes étant indépendants l'un de l'autre, l'organe qui voit ne sait pas qu'un autre touche, comme l'organe qui touche ne sait pas qu'un autre voit. Il faut donc de toute nécessité, même d'après l'idée matérialiste, qu'il existe un autre organe (je parle matérialisme) qui sache que l'objet qui est vu et l'objet qui est touché, c'est le même; un organe qui embrasse et centralise toutes les prétendues opérations de l'organisme.

Rien ne pouvait être mieux imaginé, pour mettre en relief toute l'absurdité du matérialisme, que la grossière doctrine de l'exclusivité d'action des organes cérébraux. Comment l'organe dont la propriété est la faculté de comparer, et l'organe dont la propriété est la faculté de juger, d'après M. Flourens, étant des organes distincts et indépendants, et n'y ayant rien qui fusionne la faculté de comparer et la

faculté de juger (car si cette faculté d'ensemble existait, à quoi serviraient les deux autres isolées), y aurait-il jugement? De quoi *jugerait* l'organe qui n'aurait pas *comparé?* Est-ce qu'il ne faut pas, tout jugement étant nécessairement précédé d'une comparaison, que ce soit le même organe (je parle toujours matérialisme) qui compare et qui juge?

N'est-ce pas une idée renversante, que celle de la *coordination* des mouvements de locomotion et de l'*intelligence*, données comme des *propriétés* du système nerveux, distinctes et indépendantes? Qui est-ce qui concevra jamais une *coordination* sans une *intelligence* qui *coordonne* : une *coordination mécanique?* M. Flourens affirme, nous l'avons vu, que là où l'intelligence est abolie, la coordination des mouvements subsiste encore, et que réciproquement l'intelligence persiste, après la cessation de la coordination des mouvements. Nous serions curieux de voir à quels signes se manifeste l'intelligence dans un animal, lorsque a cessé la coordination des mouvements.

Dans la théorie de l'exclusivité d'action des organes, il n'y a pas de moi; car un seul moi formé de l'action distincte et séparée de divers organes : l'un qui produit les mouvements, l'autre qui les coordonne, un troisième qui sent, un quatrième qui compare, un cinquième qui juge, un sixième qui réfléchit, c'est une contradiction manifeste. M. Flourens veut que ce ne soit là qu'une personne; c'en serait dans le fait une demi-douzaine. La multiplicité des principes actifs s'oppose autant à la conception du moi, que l'absence de tout principe actif. Il n'y a personne là où il n'y a que des propriétés, ce qui est absurde; et il y a plusieurs personnes dans une là où les organes auraient des facultés distinctes et indépendantes, ce qui est encore absurde.

CHAPITRE IV

—

QU'IL EST CONTRADICTOIRE QUE LA MATIÈRE SE TROMPE, ET CONTRADICTOIRE DE MÊME QUE LA MATIÈRE SOIT CONTRAIRE A LA MATIÈRE; D'OU IL RÉSULTE QUE L'EXISTENCE DE L'AME EST DÉMONTRÉE, ET PAR NOTRE FAILLIBILITÉ, ET PAR NOS LUTTES CONTRE LA NATURE

I. Le matérialisme nous réduit à un état purement passif et veut qu'il n'y ait chez nous que des sensations. Ce qu'on appelle comparaison, c'est une sensation-comparaison; ce qu'on appelle jugement, c'est une sensation-jugement. Je ne relève plus tout ce que de pareils accouplements de mots ont d'absurde. Ce que je veux seulement constater ici, c'est que dans l'hypothèse de cette passiveté il implique contradiction que nos sensations nous trompent, car c'est dire que nous sentons autre chose que ce que nous sentons. L'erreur, si nous n'avions que des sensations, serait impossible. Comment la comparaison que je fais de deux arbres étant une sensation, et le jugement que je porte après cette comparaison étant encore une sensation, se peut-il que mon jugement fasse l'un de ces arbres plus long que l'autre de six pieds, lorsque la différence entre eux n'est que de trois pieds? La sensation n'est que comme une empreinte des objets sur nos organes. Donc admettre qu'une sensation soit erronée, c'est dire que l'application de tel timbre, par exemple, de huit centimètres de tour et représentant un épagneul, peut donner des empreintes, de toutes dimensions et de toutes

sortes d'animaux. La modification du cerveau est ce qu'elle est, et si l'on dit que la diversité des jugements-sensations, qui sont des modifications du cerveau, résulte de la diversité de ces modifications, selon la diversité des organismes, il devient inexplicable qu'on puisse s'entendre sur quoi que ce soit; et il reste toujours que le jugement d'une même chose est toujours le même chez le même individu, et ne peut jamais se reformer. Mais le jugement-sensation va avec les propriétés-facultés de la science. Là où il a erreur, il y a faculté, choix, liberté. Là où l'erreur est impossible, il n'y a que des propriétés, des nécessités, des mécanismes, des instincts.

« Comment, s'écrie M. Proudhon dans un court accès de spiritualisme, nous expliquera-t-on que l'homme n'étant que la matière parvenue à sa dernière évolution, la pensée de l'homme, qui devrait alors être la *réflexion de la nature*, puisse errer et se perdre. » La prétendue pensée qui ne serait que la réflexion de la nature, c'est la pensée des animaux : l'instinct, un système de propriétés. L'aimant, dont la propriété ou l'instinct est d'attirer le fer, ne se trompe pas, et n'attire pas tantôt le fer, tantôt le bois, etc. Comme l'aimant, les animaux n'ont que des propriétés. C'est pourquoi ils ne se trompent pas. *Ils réfléchissent la nature.*

C'est une première et énorme absurdité, que la matière juge. C'en est une seconde et non moins monstrueuse, que la matière jugeant, ses prétendus jugements ne soient pas infaillibles.

II. Une absurdité de même ordre que la matière qui se trompe, c'est la matière qui se combat, la matière contraire à elle-même ; et sur ce point nous sommes heureux de nous rencontrer avec M. Proudhon, à qui il paraît, comme à nous, inexplicable « que l'homme, qui serait la nature élevée à sa plus haute puissance, ait pourtant la faculté de tourmenter et refaire la nature. » La condition de la vie de l'homme, n'est-ce pas le bouleversement de la nature? Qu'est-ce que le progrès, la civilisation, sinon une série de victoires rem-

portées sur la nature? Qu'est-ce que la vertu enfin, sinon une résistance aux impulsions de la nature? Comment donc, s'il n'y a qu'une nature, l'homme qui en fait partie la combat-il sans cesse et n'est-il véritablement homme que par le succès de ce combat? Nimplique-t-il pas contradiction, que le dernier terme des évolutions de la nature soit un autagonisme de la nature contre elle-même?

Notre puissance sur la matière peut-il autrement s'expliquer, que par l'existence en nous d'un principe immatériel?

CHAPITRE V

—

QUE LA CONDITION DU MOI, DONT LA NÉGATION EST ABSURDE ET CONTRADICTOIRE, C'EST L'EXISTENCE D'UNE SUBSTANCE : D'UN PRINCIPE IMMATÉRIEL

Nous avons vu tout à l'heure l'Académie de médecine, au nom du moi, combattre la théorie de Broussais, qui nie l'existence d'un organe central du cerveau. Il faut savoir gré à l'Académie de médecine de cette tendance de raison, car la négation du moi est certainement le dernier terme, le *nec plus ultrà* des absurdités matérialistes. Pour nier, il faut sans doute quelqu'un qui nie. Toute *négation* implique un *négateur*. Vous dites : la *propriété* de tel organe est la *faculté* de réfléchir, mais où que vous placiez le *réfléchir*, il n'y a pas de *réfléchir* sans quelqu'un qui *réfléchisse*, sans un *réfléchisseur*. L'Académie de médecine a compris cela. Mais la contradiction chez elle n'est-elle pas manifeste : de vouloir un organe central du cerveau, ce qui est reconnaître la nécessité de l'*unité*, et de placer le moi dans cet organe central qui, comme matière, est nécessairement *multiplicité?* Étant donné l'organe, nerf ou système de nerfs, qui centralise toutes les fonctions de l'organisme, et qui *veut*, où est le *voulant?* Est-ce dans chacune des molécules innombrables dont se compose cet organe, auquel cas le *voulant* se trouve divisé à l'infini? Ou concevrons-nous toutes ces molécules voulantes fondues ensemble, l'une dans l'autre, de manière à ne former qu'un seul *voulant?* Cette fusion est inconcevable. On ne sau-

rait davantage admettre que c'est un seul des atomes élémentaires, dont se compose l'organe de la volonté, qui sera l'être voulant. Un atome élémentaire, s'il est des atomes élémentaires, est toujours divisible par la pensée, et ne comporte pas l'idée d'unité.

C'est en vain que pour nier l'âme on s'efforcerait de subtiliser et de quintessencier la matière. Le moi, qui est *un*, ne saurait résulter du mouvement de diverses forces, comme la lumière, le calorique, l'électricité, etc., seules ou combinées ensemble, non plus que du mouvement des molécules des corps les plus grossiers. Corporelle ou incorporelle, pondérable ou impondérable, la matière est toujours multiple par essence, et par conséquent incompatible avec l'idée du *moi*, dont l'essence est l'*unité*.

C'est un principe formulé par M. Proudhon « qu'en toute collectivité, la résultante diffère essentiellement en qualité de chacun des éléments qui concourent à la produire, et surpasse en puissance la somme de leurs forces. » Nous ne contestons pas la justesse du principe. Mais M. Proudhon n'entend sans doute pas, que du jeu des diverses forces qui entrent dans notre organisme, peut résulter la volonté, la liberté. Car, outre que dans l'ordre matériel il n'y a que nécessité, si je conçois bien que d'une collectivité, calorique, lumière, électricité, etc., il pût sortir quelque chose qui ne serait ni calorique, ni lumière, ni électricité, et dont la puissance excédât celle de ces trois forces réunies; ce qui n'est pas concevable, c'est que la résultante de ces forces fût autre chose qu'une force, fût la *volonté*, le *vouloir*, qui implique un *être*, un voulant.

La résultante de toute combinaison matérielle n'est qu'un *fait*, qu'un phénomène; et il n'est pas vrai que le *moi* ne soit que cela, quoi qu'affirme à cet égard M. Proudhon. « La condition de toute existence, dit-il, c'est, après le mouvement, l'*unité*. Mais de quelle nature est cette unité? Si nous interrogeons la nature du progrès, elle nous répond que l'*unité* de tout être est essentiellement synthétique, que

c'est une *unité de composition*. Le *un* n'est qu'une hypothèse, le *moi* n'est pas un *être*. C'est un *fait*, un *phénomène*, voilà tout. »

Le *moi* qui n'est qu'un *fait*, qu'une unité de composition, c'est personne, c'est néant. Donc entre nous qui disons que le *vouloir* suppose *quelqu'un qui veut*, sans quoi il n'y aurait personne, et ceux qui nous répondent qu'en effet il n'y a *personne*, le bon sens choisira. Nous continuerons cependant d'éclairer son jugement.

Toute unité de composition, toute unité qui est le résultat d'une multiplicité, n'est qu'un *fait*, un phénomène et non pas un *être*, et partout où il n'y a qu'un *fait*, qu'un phénomène, il n'y a qu'une *machine*. L'idée de *liberté* implique l'idée *d'être*, et l'idée *d'être* implique l'idée de *substance*. Un ouvrier agence et dispose certains rouages, en vue d'un résultat qu'il obtient et qui est une mesure du temps, l'indication des heures. Or toutes ces pièces, tous ces rouages réunis dont se compose sa machine, il les appelle une horloge, personnifiant ainsi son œuvre, car c'est une nécessité du langage de donner à chaque objet un nom qui le personnifie et l'individualise. Mais il n'y a pas là d'*unité*. L'horloge n'est pas un *être*, c'est un *fait*.

Or, il en est des choses de la nature physique, comme des œuvres de l'homme. Ce sont des *faits* et non pas des *êtres*. La vie n'est qu'un fait, n'étant qu'un résultat du mouvement des molécules de la matière. Un chien, comme une horloge, n'est qu'un fait, et toute la différence qu'il y a entre ces deux machines, c'est que l'une va toujours sans se remonter, et que l'autre a besoin qu'on la remonte, pour ne pas s'arrêter. On comprend bien qu'il n'y ait pas plus de *moi* dans un chien, qu'il n'y en a dans une horloge, ou dans la circulation du sang et le fonctionnement digestif de l'estomac, lesquels résultent de combinaisons de mouvements aussi remarquables, que celles d'où résulte la vie du chien. Mais ce que l'on doit comprendre aussi, c'est que là où il n'y a qu'un *fait*, il n'y a pas de *volonté*, pas de *liberté*.

Le matérialisme entend que le jeu des pièces de notre machine produit la pensée, comme l'horloge marque et sonne les heures. C'est pourquoi nous ne serions, comme il le dit que des *rouages pensants*, des *machines pensantes*. Mais machines pensantes, cercles carrés, chaleur froide, ce sont là toutes propositions de même valeur.

Quand pour nier l'être, on admet une *volonté*, un *raisonnement*, qui n'est qu'un *fait*, on a, comme nous l'avons dit plus haut, la *pensée* sans quelqu'un qui *pense*, la *volonté* sans quelqu'un qui *veut*, le *raisonnement* sans quelqu'un qui *raisonne*. Alors la volonté n'est pas la volonté, le raisonnement n'est pas le raisonnement, et c'est mal à propos que la science sépare l'intelligence de l'instinct; il faut dire avec M. Broussais, que la volonté est une impulsion instinctive qui appartient à chaque organe, ce qui signifie qu'il n'y a pas réellement de volonté, et que ce qu'on appelle improprement de ce nom n'est qu'un fonctionnement nécessaire pour notre conservation. D'après cela l'apparente permanence de notre moi, résultat de la permanence de fonctionnement de notre machine, ne serait qu'une succession de faits.

C'est sans doute une conséquence naturelle du matérialisme que de nier l'*être* et de faire du *moi*, un *fait*. Mais nier l'*être*, c'est nier les *actes*, car un *acte* suppose un *agent* et un *agent* c'est un *être*, et comme nier est un acte, en niant l'acte, on le prouve.

On raisonne d'ailleurs mal, quand c'est de notre activité seulement qu'on conclut la nécessité du *moi* et de son *unité*. Il n'y a pas plus de *sentir* sans *quelqu'un qui sent*, que de raisonnement sans quelqu'un qui raisonne. Et *quelqu'un* c'est toujours un *un*. L'unité est la condition du sentir, comme du penser. Donc le moi sensitif, s'il pouvait être autre que le moi pensant, serait indivisible comme lui. Donc on ne peut attribuer la sensibilité aux bêtes, sans leur accorder une âme, quel que fût d'ailleurs leur automatisme ou état de passiveté.

Nous n'admettrons l'unité synthétique ou de composition

que pour les individualités phénoménales. Le *un* n'est pas une hypothèse, c'est une nécessité hors de laquelle il n'existe pas d'individualité réelle, il n'y a personne.

Le matérialisme, pour faire de la volonté, du raisonnement un *fait*, est réduit à nier l'*être*, c'est à dire à affirmer qu'il n'y a personne, ce qui est contradictoire. Donc d'après le matérialisme, pour qu'il y ait *quelqu'un*, il faut que la base de toute individualité soit un *être* simple, un *un*, une *immatérialité*.

La *foi*, comme l'a fait remarquer Colins, n'est pas moins la caractéristique du matérialisme que de la religion. Mais la religion, qui reconnaît l'absurdité de ses dogmes, a soin d'en faire des *articles de foi*. Le matérialisme affirmant impudemment ses contradictoires, est bien au dessous de la *religion*.

CHAPITRE VI

—

EXAMEN DE QUELQUES OBJECTIONS

Notre démonstration de l'existence de l'âme est faite, et faite par le genre d'arguments qui lui conviennent. Donc quelques objections insolubles qui se produisent, notre doctrine demeure, et ne peut être amoindrie. Nous exposerons pourtant les plus spécieuses de ces objections, de peur que si nous les passions sous silence, on ne soupçonnât qu'elles nous ont échappé, et qu'au cas où elles se seraient présentées à notre esprit, il en fût résulté une modification de nos idées.

De l'immatérialité, de l'union de l'âme et du corps, du siége de l'âme et de la distinction des âmes, du moment de l'union de l'âme et du corps.

I. Nous concevons bien que matière et liberté sont deux idées qui s'excluent. Mais comment admettre l'existence effective d'une chose, dont nous n'avons pas d'idée : qu'est-ce que l'âme? « Substance, dit Hobbes, est synonyme de matière, et substance immatérielle est synonyme de non-sens. » N'est-il pas au moins certain que, quand nous nommons l'âme, nous n'avons dans l'esprit que l'idée de matière ; que comme l'âme pour les anciens était quelque chose comme un souffle, un vent, un air, de même pour nous c'est aussi quelque chose comme l'électricité ou toute autre force, c'est à dire une matière très subtile, impondérable, incorporelle, mais toujours pourtant une matière ; et que ce qui nous fait

croire que nous concevons l'âme, c'est l'habitude où nous sommes de confondre l'immatériel avec l'incorporel, comme faisait Descartes, lequel niait l'existence réelle de l'attraction, parce que si elle existait, disait-il, elle ne pourrait être qu'une immatérialité, ce qu'il ne pouvait admettre.

II. Un autre phénomène encore plus inconcevable, — s'il y avait des degrés dans l'inconcevable, — que la nature de l'immatérialité, c'est son union au corps, et l'action réciproque de la matière sur l'esprit, et de l'esprit sur la matière : comment une chose peut-elle en faire mouvoir une autre sans un contact du moteur et du mobile? Comment le contact peut-il se faire sans matière? N'est-ce pas une chose évidente qu'il n'y a que les objets matériels qui puissent toucher et être touchés? Comment ce qui est indivisible, sans aucune étendue, ce qui n'est qu'un point, peut-il être uni soit à tout le corps, soit à une partie quelconque du corps, laquelle, si petite qu'on la suppose, a toujours quelque grandeur ou étendue? etc., etc., etc. On ne supposera pas, comme trait d'union, entre l'âme et le corps, une force par laquelle l'âme agirait sur le corps, et vice versâ. Car qui dit force, il ne faut pas l'oublier, dit matière. Il n'y a d'union concevable qu'entre les corps et les forces, et non entre les forces et les âmes. Si sur notre planète les corps qui manquent d'appui tendent vers la terre, c'est que la terre, par l'attraction, qui est matière, quoique incorporéité, se trouve toujours en contact avec les corps. Mais l'âme, qui est immatérialité et non pas seulement incorporéité, ne peut pas être conçue en contact avec des forces, qui sont matière, pour agir au moyen de ces forces sur les corps. L'action ainsi faite médiatement n'est pas plus concevable que l'action qui se ferait immédiatement. C'est, dans un cas comme dans l'autre, la supposition d'un contact entre la matière et l'immatérialité.

III. Quel siége en outre assignerons-nous à l'âme? La localiser dans la plus petite partie du cerveau ou l'étendre dans toutes les parties de l'organisme, n'est-ce pas toujours matérialiser? Comment donner une place à ce qui n'occupe

pas de place? Cela seul qui a des parties est ici ou là. Mais ce qui n'a pas de parties n'est, ce semble, nulle part. Le seul attribut possible de l'immatérialité, est-ce donc le néant?

IV. Et comme on ne conçoit pas qu'une immatérialité occupe une place et soit ici ou là, ce qui convient seulement à la matière, on ne conçoit pas davantage qu'on nombre en parlant immatérialité. Sans doute, deux gouttes d'une même masse d'eau, pour être identiques, n'en sont pas moins distinctes; mais elles ont des parties, et les parties de l'une ne sont pas les parties de l'autre. Mais le moyen de concevoir cette distinction des immatérialités? Immatérialité et pluralité ne sont-elles pas des idées qui s'excluent? Et comme l'essence de l'immatérialité, c'est l'unité; l'essence de l'unité, ne serait-ce pas l'*uniquité?*

V. A quel moment enfin concevrons-nous que l'âme s'unisse au corps? Nage-t-elle avec le fœtus dans l'amnios? Est-elle dans la liqueur spermatique qui contient en germe ce fœtus? Ne se joint-elle à la matière qu'au moment de la conception? Est-ce seulement à l'époque où l'enfant s'agite dans le sein de sa mère ou un peu avant sa naissance ou au moment précis où il voit le jour, qu'elle prend possession de sa demeure? D'autre part, l'union de l'âme à un organisme coïncide toujours avec la fin d'un autre organisme, que la vie abandonne. Or, le passage de l'âme d'un organisme à un autre est un mouvement, une locomotion? Est-ce que le mouvement, le changement de place se conçoit de ce qui, n'ayant pas de parties, n'occupe pas de place? Ainsi, jamais nous ne pouvons traiter de l'immatérialité que nous n'employions des expressions qui s'appliquent uniquement à la matière.

Toutes ces objections et beaucoup d'autres analogues, auxquelles certains esprits s'attachent avec passion, n'ont absolument aucune valeur. La nécessité de l'existence des âmes et de leur union à des organismes a été démontrée. Cela suffit. L'impossibilité de dire le *comment* de ces choses et de toutes celles qui s'y rapportent n'est même pas

une difficulté. La question *comment* n'est-elle pas absurde, appliquée à des choses de l'ordre d'éternité? Dites-nous donc le *comment* du parfum de la rose et de l'inodorité du dahlia? Et qui sera assez stupide pour le chercher? Ces choses en existent-elles moins?

Quelques objections qu'on nous fasse, il faut quelqu'un pour les faire; or, quelqu'un, ce n'est pas quelque chose, ce n'est pas de la matière, ce n'est pas une multiplicité. Voilà ce qui répondra toujours à toutes les objections du matérialisme.

De l'éternité des âmes et des variations de la population.

La population de notre globe varie sans cesse. Cependant il ne naît pas des âmes, à mesure que la population augmente, et il n'en meurt pas non plus, à mesure que la population diminue; nous disons les âmes éternelles. Mais comment concilier leur éternité avec les variations de la population? Que feraient les âmes, en attendant les organismes auxquels elles devraient s'unir? Où auraient été, au moment de la moindre population de la terre, les âmes surnuméraires? Les imaginerons-nous flottant dans l'espace (si nous pouvons employer ces expressions matérialisantes) jusqu'à ce qu'elles aient de l'emploi?

Nous ne produisons cette objection de peu de portée, que pour ne rien laisser sans réponse. Sans doute, de l'éternité des âmes, il s'ensuit nécessairement qu'elles existent toujours en nombre égal. Mais, outre qu'il se peut que sur notre globe même la population ne diminue sur un point que pour augmenter sur un autre et vice versâ, en sorte que le nombre des hommes de notre planète soit toujours le même, qu'est-ce qui s'oppose à ce que nous admettions que, si la population d'un globe varie, la population générale de tous les globes ne varie pas? N'est-ce pas même ce qu'implique l'idée d'éternité? Et ne faut-il pas de même, si, comme l'affirme la science, il meurt et il naît des mondes à chaque instant, que

ces naissances et ces décès se balancent toujours, et que le nombre des mondes soit toujours le même?

De l'insensibilité des bêtes.

Vous prétendez, nous objecte-t-on, nous mettre en garde contre le témoignage de nos sens, qui souvent, suivant vous, nous trompent; cela est-il bien exact? Est-il vrai que nos sens nous trompent? Non. Ce qui est vrai, c'est que quelquefois un de nos sens nous abuse; mais alors, pour rectifier le témoignage erroné de ce sens, il nous suffit de faire usage des autres. Si notre œil nous montre illusoirement un bâton brisé dans l'eau, nous n'avons qu'à nous servir de notre main, pour nous assurer qu'il est droit. Notre sens de la vue l'avait brisé, notre sens du toucher le redresse. Donc tous nos sens, pris ensemble, ne nous trompent pas. Mais s'il faut que les cris que pousse un animal que l'on frappe, que les gémissements qu'il fait entendre, lorsqu'il est soumis à certaines opérations, ne soient pas des indices certains de sensibilité, alors, il est vrai, nous ne pouvons plus nous fier au témoignage de nos sens, mais alors aussi qu'y a-t-il dont nous puissions jamais nous dire certains? Sans doute ce qui est, est souvent le contraire de ce qui paraît devoir être; et la terre est ronde et se meut, quoiqu'elle paraisse plate et immobile. Mais y a-t-il parité entre l'erreur où nous avons été à cet égard, et celle où nous serions, par rapport à la sensibilité des animaux? Il nous semble certainement que la terre est plate et immobile; mais nous savons que cela nous SEMBLE *seulement*, et qu'en réalité nous n'avons aucune notion à cet égard. Aussi, dès que la science a eu parlé, nous sommes-nous soumis à ses décisions, dont si peu de nous sont en état de vérifier le fondement.

A l'égard de l'insensibilité des bêtes, c'est autre chose; il ne nous semble pas seulement que les bêtes sentent. Nous constatons en elles tout ce qui est en nous la manifestation de cette sensibilité. Elle nous est attestée, non pas par quel-

qu'un de nos sens, mais par tous nos sens contrôlés l'un par l'autre. Or, s'il n'est pas contre l'éternelle raison que l'un ou l'autre de nos sens nous abuse, puisque nous avons le moyen de nous désabuser, et que cela même nous oblige à faire usage de notre raison, est-il selon la raison que tous nos sens s'accordent pour nous tromper?

En vain nous répondez-vous que, comme il y a chez les animaux soumis à l'instinct apparence de connaissance sans connaissance, il n'est pas plus inconcevable qu'il y ait chez eux apparence de sensibilité sans sensibilité. La parité encore là n'est pas exacte. L'automatisme des animaux dans l'instinct nous est démontré par l'invariabilité de ses fonctionnements. A côté de l'erreur se trouve le moyen de rectification. La moindre réflexion suffit pour nous faire distinguer sur ce point l'apparence de la réalité. Mais lorsque tous nos sens témoignent de la sensibilité des animaux, qu'est-ce qui fait contrepoids à ce témoignage?—Le raisonnement : tous les arguments contenus dans le présent livre, auxquels nous ne pouvons que nous référer. Mais quoiqu'il nous soit démontré que le soleil ne se lève ni ne se couche, il nous semble toujours qu'il se lève et se couche, ce qui fait que notre langage à cet égard reste incorrigible ; de même il faut que les animaux nous paraissent sensibles, malgré le raisonnement qui nous démontre leur insensibilité. Leur sensibilité *apparente*, nous l'avons fait voir, a sa raison d'être, comme leur insensibilité *réelle*.

De ce que les animaux ne parlent pas se conclut-il rigoureusement qu'ils ne sentent pas, qu'ils ne pensent pas?

Parler, c'est penser. Mais est-il vrai que comme on ne parle pas qu'on ne pense, on ne pense pas qu'on ne parle? Que comme la parole est la pensée en dehors, la pensée est toujours la parole en dedans? Un homme ayant toujours vécu dans un état complet d'isolement, et chez qui n'existerait pas encore le verbe, peut passer de l'ordre d'éternité à

l'ordre de temps. C'est ce qui arriverait, par exemple, si un événement grave et inaccoutumé ayant produit chez lui une sensation particulière qui se serait fixée particulièrement dans son cerveau, la répétition du même événement produisait une nouvelle sensation, qui rappelât la première; alors, en effet, il y aurait perception d'une succession de sensations. Cette perception serait intellectuelle. Donc, il y aurait pensée, action de l'âme, quoiqu'il n'y eût pas encore verbe. Cela ne suffit-il pas pour qu'il ne soit pas exact de dire d'une manière absolue : que penser, c'est parler?

Un enfant, avant de pouvoir parler, a déjà de la connaissance. Il sait comment il faut s'y prendre pour asservir ses parents à ses caprices et leur faire faire toutes ses volontés; et ce qui est nécessaire pour cette fin, il le fait. On ne peut pas dire que ce manége a lieu d'instinct. L'enfant ne *fonctionne* pas, il *agit*, et cependant il n'a pas de signes, sous lesquels il ait placé ses sensations dans son cerveau, et à l'aide desquels il se les rappelle et les compare. Ce n'est pas par des propositions parlées mentalement qu'il a examiné ce que ses intérêts lui conseillaient de faire.

D'après cela, qu'y aurait-il d'absurde à admettre qu'un chien qui aura été battu pour avoir dérobé de la viande, peut *intelligemment* se soumettre à une tempérance qui lui sauve des coups de bâton, quoiqu'il ne soit pas en état de faire mentament un syllogisme en forme?

Ajoutons que l'esprit, là même où est le verbe, ne procède pas toujours par propositions, par raisonnements, et que l'intuition, qui n'est pas de la logique, n'est pas non plus de l'automatisme.

Sur toutes ces considérations ne peut-on pas se croire fondé à conclure que les animaux peuvent penser à un certain degré, quoiqu'ils ne parlent pas, et que s'ils ne parlent pas, c'est que le degré auquel ils pensent n'est pas suffisant pour provoquer la parole. On comprendrait d'ailleurs que la parole développant à son tour la pensée, là où celle-ci l'a fait naître, l'homme dût ainsi tout naturellement à la parole

sa supériorité sur les animaux, — fort bien; mais, outre que l'enfant, avant d'être en état de prononcer des paroles, parle déjà, étant déjà en communication avec ses parents par ses mouvements, par ses cris, par ses rires, etc., et qu'on ne peut d'ailleurs affirmer qu'avant le développement du verbe il ne fasse pas tout d'instinct, s'explique-t-il que le développement intellectuel de l'homme suivant toujours son développement organique dans l'état de société, l'animal croisse dans le même état, sans que rien amène chez lui l'éclosion de la parole? — On répond que c'est sans doute que l'organisme des animaux, dans son état le plus parfait, est encore inférieur à l'organisme de l'homme dans un état encore imparfait; qu'il n'y a aucune absurdité à admettre, que l'organisme d'un cheval adulte soit inférieur à celui d'un enfant de six mois, inférieur même à celui d'un homme privé de la moitié de ses sens, et qu'il est concevable que ce soit à raison de cette infériorité d'organisme, que la sensibilité des bêtes ne se développe pas jusqu'à la parole, jusqu'au raisonnement. — Non, cette assertion est inadmissible, et la science n'essayera pas de nous démontrer qu'un orang-outang ou un troglodyte, à l'état normal, est organiquement inférieur à un nègre sourd-muet et aveugle. Pourquoi, lorsque, en montant l'échelle des êtres, on arrive insensiblement du cristal jusqu'à l'homme, le singe, qui est organiquement soudé à l'homme, diffère-t-il si essentiellement de l'homme?

Notre démonstration reste. Le verbe est le développement de la sensibilité. C'est un *acte*. Si le verbe manque aux animaux, c'est qu'il n'y a pas chez eux de sensibilité à développer; c'est que chez eux il n'y a pas d'*agent*.

La liberté s'explique-t-elle suffisamment par le dualisme supposé de notre nature?

Les arguments qui se tirent d'ordinaire, contre la liberté et contre toute idée de mérite et de démérite, de la différence

de nos actions, selon la différence de nos tempéraments ou de la disposition de nos organes cérébraux, en supposant les enseignements de la phrénologie aussi exacts qu'ils sont hasardés, ont peu de poids. Il est sans doute incontestable que les hommes ont de bons et de mauvais penchants, selon la diversité de leurs organismes et de leurs tempéraments. Mais il ne résulte pas de là qu'ils n'ont aucune liberté et ne peuvent ni mériter ni démériter. Tout ce que la diversité des tempéraments et des tendances organiques nous autorise à dire, c'est que le bien n'est pas également facile à tous, d'où il résulte que les mêmes actions ont plus ou moins de mérite, selon que par son organisme on est plus ou moins porté au bien et au mal. Nous reconnaissons de même que l'instruction, l'éducation, le milieu dans lequel nous vivons, etc., n'ont pas moins d'influence sur notre conduite, que nos penchants natifs; que, par exemple, les tentations de mal faire, différentes chez le riche et chez le pauvre, varient à l'infini, selon nos positions sociales. Mais, d'une part, la diversité des tempéraments a sa raison d'être, comme la diversité des aptitudes dont elle la condition, car s'il faut que toutes les fonctions soient remplies, il faut aussi, puisqu'il y a un monde moral, que toutes les vertus soient exercées. D'autre part, l'inégalité des conditions, qui rend la vertu trop facile aux uns et trop difficile aux autres, est un mal qui résulte de notre liberté, lequel donc peut être ou ne pas être, selon que nous faisons usage de cette liberté, et que, par conséquent, nous ne saurions condamner absolument, au nom de la liberté.

En vain dira-t-on encore, que notre conduite ne peut être morale ou méritoire qu'autant que nous faisons le bien avec réflexion, de propos délibéré, tout le reste étant purement organique; que la plupart des coupables ne le sont que parce que la réflexion n'éclaire pas suffisamment leur jugement; et que pourtant ce n'est pas plus un mérite à quelques-uns d'avoir un caractère raisonnable, réfléchi, qu'à d'autres d'avoir la taille bien prise ou les cheveux bien plantés.

Cette objection rentre dans les précédentes : il est certain que nos qualités et nos défauts ne dépendent pas plus de nous que nos avantages ou nos désavantages physiques; que nous n'avons pas tous un esprit également réfléchi, une conscience également délicate; que les aspirations de ceux-ci vont aux nues, pendant que les goûts de ceux-là rampent dans la boue. Mais dans toutes les conditions imaginables, il reste à chacun une somme de liberté suffisante pour mériter et démériter, et le monde moral comprend tous les hommes.

C'est ailleurs qu'est la difficulté, dans cette question du libre arbitre. D'après notre doctrine, l'âme conçue isolée de tout organisme ne pense pas, ne veut pas, n'a pas même le sentiment de l'existence, et ne vit que dans l'éternité; c'est seulement dans son union à un organisme, que, par les modifications qu'elle reçoit de cet organisme, moyennant encore certaines circonstances, elle devient sentante, pensante, voulante, par conséquent libre. Mais cette proposition n'implique-t-elle pas contradiction? Supposons qu'il y ait chez une individualité suspension de la vie pendant quelques instants, évidemment l'âme, pour la durée des mêmes instants, cessant de recevoir les modifications de l'organisme, serait comme si elle n'était pas, et ne vivrait que dans l'éternité. Donc l'âme n'est active que par les modifications permanentes qu'elle reçoit de l'organisme auquel elle est unie. Mais de la permanence de cette pression de l'organisme, ne résulte-t-il pas que les modifications de la matière ne font pas seulement vouloir l'âme, mais la font encore vouloir ceci ou cela, auquel cas sa volonté n'est qu'apparente, et l'âme est en réalité asservie à la matière? Nous nous retrouvons en plein matérialisme. Comment l'âme n'étant rien par elle-même, n'ayant par elle-même aucune faculté, serait-elle tirée en sens contraires par la raison et par l'organisme, ce qui est nécessaire pour qu'elle ait à opter? La source de la raison et la source de la passion, c'est la même : la modification permanente de l'âme par la ma-

tière; et la raison n'existe pas en dehors de cette modification, ce qui serait pourtant nécessaire, pour qu'il y eût liberté. Nous ne concevrions la liberté que si l'âme étant pensante par elle-même (ce qui est absurde, le *penser* dérivant nécessairement du *sentir*), elle recevait en même temps de la matière des impressions, qui la pousseraient dans tel ou tel sens, où elle irait ou n'irait pas, à sa volonté. Mais du moment que c'est la matière qui fait l'âme sentante, pensante et voulante, il n'y a rien, pas de vouloir, en dehors de l'action de la matière : du moment que l'âme ne peut jamais s'isoler de la matière sans s'annuler, l'âme ne peut pas s'insurger contre la matière. On ne voit pas comment deux hommes de tempéraments identiques, placés dans des conditions identiques, n'auraient pas une conduite identique; et dans l'hypothèse de cette identité d'actions, que devient pour la liberté l'existence de l'âme? Comment concevoir que si la volonté dépend de l'organisme pour entrer en exercice, ce n'est que de nous ensuite qu'il dépend de vouloir plus ou moins fortement, de telle ou telle manière? etc.

Ainsi, d'une part, l'âme sentante par elle-même est une claire et palpable absurdité; et, d'autre part, il ne s'explique pas que les déterminations de l'âme dépendant des modifications de la matière et ne pouvant se concevoir en dehors de ces modifications, l'âme puisse se trouver dans le cas de choisir entre les tendances de raison et les tendances d'organisme. Donc la dualisme de notre nature ne suffit pas à nous donner le concept de la liberté.

— Seul pourtant il la rend possible : la matière sentante et pensante, et par conséquent libre, est une évidente absurdité.

CHAPITRE VII

—

CONSÉQUENCES DU SPIRITUALISME RATIONNEL

—

Que de l'immortalité des âmes ne résulte pas l'immortalité des individualités. — Plus de paradis et plus d'enfer; plus de vie ultérieure, ni mondaine ni ultramondaine.

En s'efforçant de perfectionner Dieu, les théistes l'anéantissent. Notre rectification des idées relatives à la nature de l'âme ne nous conduit-elle pas à un résultat analogue? Nous n'anéantissons pas l'âme, il est vrai; nous démontrons au contraire sa réalité; mais que gagnons-nous à cette démonstration, si elle met à néant toutes les espérances que nous croyions y fonder, pour la prolongation de notre être? C'est là pourtant que nous aboutissons.—A quoi bon alors, direz-vous, une âme, si nous ne nous survivons pas?—Bon à cela: qu'il y ait un monde moral, et que nous ne soyons pas que des machines. Moyennant l'âme, nous vivons une vie *d'homme*, mais nous n'en vivons qu'une, malgré l'immortalité de l'âme. C'est ce qu'il nous reste à démontrer.

§ 1. *Plus de paradis, plus d'enfer.*

Le premier acte de notre révolution spiritualiste, qui fait l'âme *sensibilité*, et non *substance sentante*, c'est la suppres-

sion de la vie éternelle dans les conditions où la religion nous l'offre en perspective, lesquelles ne la comportent ni semblable à la vie terrestre ni autre que la vie terrestre.

Certains pères de l'Église, mieux avisés que leurs prédécesseurs et comprenant que pour sentir, il faut avoir des sens et par conséquent des organes, ont imaginé, pour expliquer la vie de l'autre monde, de nous faire ressusciter avec nos corps. Mais, outre que celui qui admet quelque chose comme la résurrection des corps est dispensé de toute explication, de tout raisonnement et peut tout admettre, il est fatal qu'après avoir débuté par ce premier miracle, on ne procède plus que par miracle, qu'on marche de miracle en miracle, que toutes les conditions de la vie éternelle promise par les pères ne soient qu'un enchaînement de miracles. Le premier de tous, c'est que les corps, après la résurrection au jugement dernier, ne seront plus soumis aux lois des corps, et que matière, ils seront désormais impérissables, comme des immatérialités. Le second, qui n'est pas moins remarquable, c'est qu'avec des corps qui doivent nécessairement occuper de la place, nous tiendrons pourtant sur des globes, dont la multitude innombrable des générations devrait couvrir des millions de fois la surface : ou que les mondes, par une autre espèce de miracle, s'étendront à la volonté du souverain juge, ou que nous serons tout à fois matière pour être susceptibles de sentir, et immatérialités pour ne pas tenir de place. Dans quel état aussi ressusciterons-nous? Sera-ce dans le triste état où nous sommes le plus souvent au moment de notre mort, ou, nouveau miracle, dans un parfait état de santé qui nous mette à même de mieux jouir du bonheur éternel, ou de mieux supporter l'éternel supplice? Je demande encore à quel âge nous ressusciterons, si c'est à l'âge que nous n'avions pas encore en mourant, ou à l'âge que nous n'avions plus. C'est là un point essentiel, car si les enfants ressuscitent enfants et les vieillards, vieillards, la vie éternelle sera pour les premiers, une éternelle enfance et pour les seconds, une

éternelle vieillesse, à moins que, et toujours par miracle, nos sensations ne dépendent plus de notre organisme ; mais elles en dépendent : c'est l'hypothèse. Or, du moment que des sens sont reconnus nécessaires pour sentir, — sans quoi la théologie n'aurait pas adopté le dogme de la résurrection des corps, — notre bonheur, comme notre supplice, ne peut consister qu'en sensations de l'espèce de celles qui nous sont connues. Donc nous ne ferions que recommencer dans des conditions impossibles la vie terrestre, et notre paradis ne devrait différer en rien du paradis de Mahomet, à moins que par un dernier miracle, qui ne serait pas le moins fort, nos sens ne nous servissent qu'à goûter le plaisir de jouer éternellement de l'encensoir devant le trône étincelant de l'Éternel. Je rétracte l'éloge que j'ai imprudemment donné aux théologiens de la résurrection des corps. Avec l'absurdité de l'âme sentante par elle-même, on s'épargne une foule d'autres absurdités qui ne le cèdent en rien à celle-là, et la question par là est au moins admirablement simplifiée.

Serons-nous plus heureux avec les philosophes qu'avec les théologiens, dans la conception d'une félicité ultra mondaine ? Il ne faut pas l'espérer. Les philosophes ne pouvant ni admettre le miracle d'une résurrection ni nous faire jouir, à l'état de purs esprits, des plaisirs que la matière seule comporte, ont imaginé de placer notre béatitude dans la jouissance intellectuelle : « dans la contemplation des vérités éternelles dont Dieu est la source, » — faisant ainsi de Dieu la fontaine où nos esprits iraient boire. Mais outre que les jouissances intellectuelles ne sauraient consister dans une simple contemplation ; que pour avoir le plaisir de connaître, il faut avoir cherché et trouvé ; que les plaisirs de l'intelligence supposent l'exercice de l'intelligence ; qu'il n'y a point enfin de plaisir intellectuel sans travail intellectuel ; le *penser* vient du *sentir ;* un pur esprit ne sent pas ; donc l'organisme n'est pas moins nécessaire à la vie intellectuelle qu'à la vie animale ; donc supposer que nous pouvons avoir les jouissances de l'esprit, sans avoir des organes, ou supposer

qu'on goûtera les plaisirs de l'amour et de la table sans avoir un corps, c'est une seule et même absurdité.

Dans tous les cas possibles, en aspirant à l'immortalité, nous demandons d'une part pour un autre monde les plaisirs de celui-ci, les seuls que nous puissions demander, puisque ce sont les seuls que nous puissions concevoir, et d'autre part, nous voulons ces plaisirs hors des conditions qui les rendent seules possibles.

§ 2. *Impossibilité d'une immatérialité terrestre.*

Après avoir démontré l'absurdité du spiritualisme, qui fait l'âme sentante par elle-même, la seule immortalité à laquelle nous pussions prétendre consisterait nécessairement dans une succession de vies terrestres. Mais c'est encore là une espérance à laquelle il faut renoncer, et de cela même que l'âme a besoin du corps pour sentir, il résulte de toute évidence que l'individualité périt à la destruction de l'organisme, et que l'union d'une même âme à différents organismes constitue différentes individualités.

L'âme ne garde pas, ne saurait ni prendre ni garder, une empreinte de l'organisme, auquel elle est unie, sans quoi elle ne serait pas âme, elle ne serait pas immatérialité. Donc, l'âme qui aurait appartenu à plusieurs organismes, conçue isolée, serait la même que si elle n'avait appartenu à aucun organisme. Donc deux âmes, l'une n'ayant jamais été unie à aucun organisme, l'autre séparée de l'organisme auquel elle aurait été unie, sont absolument identiques. Donc encore, un organisme étant détruit, l'âme qui a été unie à cet organisme est la même qu'elle serait, si elle avait été unie à un autre organisme quelconque. Tout cela a été dit à satiété, et est contenu dans cette proposition : les âmes, comme immatérialités, sont identiques.

Or cela étant : que l'âme ne sent que par son union à un organisme, et que conçues, en dehors des organismes, les âmes sont identiques, il est bien évident, comme nous venons

de le dire, que chaque individualité finit avec chaque organisme; et qu'il y a autant d'individualités différentes que d'unions différentes d'une même âme à différents organismes; ainsi deux âmes, avec deux organismes différents, constituent deux individualités : soit l'individualité Pierre et l'individualité Paul. Mais ces deux âmes ne sont plus, après la destruction de ces organismes, ni Pierre ni Paul, non plus que Jean ou Jacques. Elles ne sont, l'une ou l'autre, pas plus celui-ci que celui-là; elles sont conçues isolées, comme si elles n'étaient pas. La destruction de l'organisme, avec lequel chacune d'elles formait une individualité, les a désindividualisées l'une et l'autre. C'est de l'organisme que venait leur différenciation. L'organisme n'étant plus, elles sont identiques, et leur identité, qui fait leur banalité, fait leur nihilité.

Je suis l'être que je suis par une âme quelconque, celle-ci ou celle-là indifféremment (elles sont identiques), et tel organisme particulier. Donc, cet organisme particulier étant détruit, je ne suis plus, mon individualité disparaît; et il y a, en mon lieu et place, une autre individualité, au moyen d'un nouvel organisme, auquel est unie l'âme qui, avec mon organisme actuel, forme mon individualité.

Pour être dans une nouvelle vie le même que je suis dans celle-ci, il faudrait que je me souvinsse d'avoir été ce que j'ai été; c'est le souvenir qui lierait ensemble mes différentes existences. Mais l'âme par elle-même, l'âme séparée de l'organisme ne se souvenant pas, le séjour de l'âme dans plusieurs organismes ne fait pas plusieurs vies pour un même individu, mais autant d'individus que de vies.

On comprend bien que le sommeil ne rompt pas la continuité de notre moi, parce que chaque matin, en nous éveillant, nous nous souvenons de ce que nous avons été; et qu'ainsi, quelque longue que fût une nuit, fût-elle de cent ans, comme dans le conte de la *Belle au bois dormant*, il suffirait que nous nous souvinssions de ce qui a précédé cette nuit, et que notre mémoire rattachât à notre vie présente les faits de notre vie passée, pour que notre individualité, malgré

cette longue interruption de l'existence, n'en persistât pas moins. Mais le sommeil ne fût-il que d'une heure, si X en s'éveillant n'avait plus la mémoire de sa vie antérieure, et non plus de notions des choses de la vie que s'il venait de naître, n'est-ce pas alors une nouvelle individualité qui commencerait? Colins dirait non; — soit; mais le X de notre hypothèse est toujours, malgé la perte de mémoire qui fractionne son existence, la même âme et le même organisme, tandis que par la mort il y a changement d'organisme.

« On peut croire, dit Hume, que, de même que avant notre naissance, nous n'étions pas ce que nous sommes, et que les deux manières d'être ne sont pas liées de façon qu'il reste le moindre vestige du passage d'une vie à une autre; de même après la mort, nous deviendrons un nouvel être, dont les conditions n'auront pas plus de rapports avec celles de notre état actuel, que celles-ci n'en ont avec les conditions antérieures à notre naissance. »

La morale évidemment n'a que faire d'une immortalité des âmes, qui n'est pas l'immortalité des individualités? Quel lien peut-il y avoir entre des existences diverses auxquelles une même âme a coopéré? Il serait curieux que parce que moi, qui suis l'être que je suis par une âme et tel organisme particulier, j'aurais mal fait, on voulût que l'être qui résultera, après la destruction de mon organisme, de l'union de la même âme qui y était jointe, à un autre organisme, et qui ne sera pas moi, fût puni pour les fautes où je serais tombé, et cela parce que l'âme qui entrait dans la composition de mon individualité, ferait aussi partie de la sienne! ce serait faire porter à Paul la peine des méfaits de Pierre, et entendre la justice comme le Dieu jaloux, qui venge les fautes des pères sur les enfants pendant plusieurs générations. Sans doute, s'il faut que je porte la peine des fautes de l'être, dans la composition duquel est entrée l'âme qui fait actuellement partie de moi, il serait fort désirable pour moi que ces fautes n'eussent pas été commises, et que la conduite de mon prédécesseur eût été irréprochable; mais au point de vue de

son intérêt personnel, que lui importait le sort qu'il me préparait? Que m'importe de même, à part tout sentiment de générosité, Quel sort je prépare, par mes méfaits personnels, à mon successeur, à mon *co-âmé?* Nous ne sommes certainement pas incapables de rien faire gratuitement pour nos successeurs, et il y a quelque douceur à se dire : « Nos arrières neveux nous devront cet ombrage. » Mais, outre que la considération du bien-être de notre postérité est en réalité un faible frein contre l'entraînement de nos passions, c'est à Colins que nous répondons, à Colins qui ne veut reconnaître d'autre mobile de la vertu que la perspective des avantages ultérieurs qu'elle nous procure, soutenant que, si tout finit avec cette vie, celui qui ne commet pas tous les crimes où il trouverait son profit, est non pas un honnête homme, mais un parfait imbécile. Or, dans cette doctrine qui fait des bonnes actions un placement à intérêt, qu'est-ce comme incitation au bien, qu'une immortalité de l'âme qui n'empêche pas la mortalité de l'individu?

Fort bien, nous dit-on; mais vos raisonnements sont sans application et vous vous battez contre des moulins à vent. Le changement d'organismes n'empêche pas la continuité du moi. — Elle l'empêche, nous l'avons démontré, et c'est une vérité axiomatique que l'identité du moi ne se prolonge que par la mémoire. La prolongation du moi d'une vie à l'autre sans le lien des souvenirs, telle que l'affirme Colins, n'est pas une chose seulement inintelligible, c'est une très palpable absurdité.

En conséquence, la doctrine spiritualiste qui fait dépendre la pensée de l'union d'une immatérialité à un organisme, la seule qui soit rationnelle, est tout, comme base du monde moral, puisqu'elle est la condition de la liberté, mais elle n'est rien comme réparation des prétendus désordres qui existeraient dans la vie présente, désordres dont nous sommes pour cela même fondés à nier la réalité.

§ 3. *Qu'une sanction ultérieure des règles de nos actions implique la négation de la liberté, sans laquelle il n'y a pas lieu à sanction.*

Supposons maintenant que le changement d'organismes ne rompant pas la continuité du moi, nous jouissions d'une immortalité réelle par une série indéfinie d'existences terrestres résultant de l'union d'une même âme à un nombre indéfini d'organismes. Dans cette hypothèse, nous devons, d'après le calcul des probabilités, calcul rigoureux, quand il se déduit d'événements se répétant sans fin, finir tous par avoir une part égale dans les maux et dans les biens. Mais la perspective de cette égalité ôte à la morale toute sanction extérieure, la sanction ne pouvant résulter que d'un arrangement d'événements, qui mette d'une vie à l'autre notre bien-être et notre mal-être en rapport avec nos mérites et nos démérites. C'est pourquoi Colins définit l'ordre, « l'harmonie éternelle entre la liberté des actions et la fatalité des événements. » Mais la possibilité de cette harmonie n'entre pas dans notre esprit. Comment les événements ayant lieu fatalement, les actions dont ils dépendent seraient-elles libres? Un philosophe pourtant, nous ne savons lequel, a dit que bien loin que la fatalité des événements soit un obstacle à la liberté des actions, ce sont deux choses qui se tiennent, en sorte que ce serait par la liberté des actions que s'accomplirait la fatalité des événements. Nous ne comprenons toujours pas, et ce qui continue de nous paraître évident, c'est que liberté des actions et fatalité des événements sont deux choses qui formellement s'excluent.

Si l'on n'avait pas réfléchi avant Colins, que l'existence de Dieu, comme créateur, implique l'automatisme humain, c'est au moins une objection qui court les rues : que cet automatisme résulte de l'existence de Dieu, comme ordonnateur, ou, en d'autres termes, que la liberté de l'homme est incompatible avec la prescience de Dieu. Or, prescience de Dieu ou fatalité des événements, n'est-ce pas tout un? Qu'importe

que l'arrangement des choses ait lieu de lui-même ou par l'efficace d'une volonté? Cela change-t-il rien au fond? Si ce qui arrive ne pouvait pas ne pas arriver; si ce que j'ai fait, je ne pouvais pas ne le pas faire, j'ai pu me croire libre; mais, en réalité, je ne l'ai pas été. C'est ce que rend sensible la moindre réflexion sur la conduite des hommes, dont les actes ont le plus de conséquence.

Voici un despote qui, paraissant maître de la paix et de la guerre, nous semble tenir en ses mains le sort du monde entier. Cela est-il réel ou n'est-il qu'apparent? Pour que ce despote soit libre, il faut, quelque résolution qu'il prenne, qu'il eût pu en prendre une autre. Or si, en vertu de son libre arbitre, il peut prendre telle ou telle résolution, comment peut-on dire que les événements qui résultent de la résolution par lui prise ont eu lieu fatalement? On sait quelle influence a pu avoir sur la société la révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV. Était-il fatal que cet édit fût révoqué, ou était-il possible qu'il ne le fût pas? Selon ce qu'on répondra, Louis XIV n'était pas libre ou l'événement n'a pas été fatal.

N'est-ce pas en faisant allusion à la difficulté qui nous occupe que Colins a dit quelque part : « On m'appellera fataliste; cela m'est égal. » — Comment l'entendez-vous? Je veux bien qu'il vous soit égal d'être appelé fataliste; mais ce qui ne saurait vous être égal, c'est que la qualification fût fondée; il fallait donc prouver que l'opposition n'est qu'apparente entre le fatalisme et la liberté.

Nous nous empressons du reste de reconnaître, que la doctrine du fatalisme, bien conçue, n'est pas immorale, mais nulle au fond. Pourquoi, dit le fataliste inintelligent, m'agiterais-je, puisque je ne saurais prévenir ce qui doit arriver? Pourquoi, lui répondrons-nous, ne vous agiteriez-vous pas, puisque s'il arrive que vous vous agitiez, c'est qu'il était fatal que cela fût? Vous n'avez pas plus de raisons pour vous abstenir que pour agir, et c'est être inconséquent à votre idée de fatalisme que de faire comme s'il dépendait de vous

d'agir ou n'agir pas. Et si l'action comme l'inaction ne dépend pas de vous, comment l'idée de fatalité aurait-elle aucune influence sur votre conduite? Pourquoi vous occuper de fatalité, si ce n'est pour vous consoler, après le fait accompli?

Nous conviendrons aussi que s'il est difficile de se passer de liberté, il ne l'est guère moins de se passer de nécessité.

Tout dans le monde physique fonctionne avec la plus parfaite précision; c'est ce qu'on est forcé de reconnaître, sans quoi il faudrait dire qu'il y a des effets sans causes et des causes sans effets. Si une cause contenait plus que son effet, l'excédant serait une cause sans effet, et si un effet était plus grand que sa cause, la quantité dont l'effet excéderait la cause serait un effet sans cause. Or, ce principe qu'il n'y a pas d'effets sans causes et de causes sans effets, n'est-il pas applicable au monde moral comme au monde physique, auquel cas il n'y aurait pas si minime événement dont on pût dire qu'il était indifférent, qu'il fût ou qu'il ne fût pas? Voltaire demandait plaisamment en quoi il pouvait importer au destin de Rome, que César tournât les yeux à droite ou à gauche ou crachât de l'un ou de l'autre côté, en allant au Sénat le jour qu'il y fut frappé. « Il y a mille raisons plausibles, répond Rousseau, pourquoi ce que vous regardez comme indifférent pouvait ne pas l'être... Et tout événement a nécessairement quelque effet ou physique ou moral ou composé des deux, » etc.

Mais alors tout est donc enchaîné, et par conséquent rien n'a donc lieu qui ne doive avoir lieu. Que devient la liberté des actions?.... L'idée de liberté exige que nous concevions deux ordres d'événements : les événements nécessaires d'où dépendrait l'ordre général, et les événements contingents qui, ayant ou n'ayant pas lieu, formeraient le champ d'action de notre libre arbitre. Cette conception, quelques difficultés qu'elle soulève encore, est la seule où il y ait place pour la liberté, et tout la justifie. Qui dit liberté, dit irrégularité, incertitude; qui dit fatalité, dit régularité, ordre. Donc, si les

événements se produisaient fatalement, la marche de la civilisation serait régulière. C'est parce que nous sommes libres, parce que les événements dépendent de nos actions, qu'il y a tant d'irrégularité, tant de soubresauts dans la marche de l'humanité : des progrès, des reculs, des temps d'arrêt, etc. L'ordre qui serait la fatalité des événements, c'est encore l'automatisme humain, et par conséquent le nihilisme.

§ 4. *Inanité de toute conception de vie ultra mondaine. — Cosmogonie de Charles Fourier.*

La seule existence concevable, l'existence nécessaire par conséquent, c'est l'existence terrestre. Donc l'immortalité qu'on ne trouve pas dans une succession de vies terrestres, il est inutile de la chercher ailleurs ; et toute conception de survivance ultra mondaine doit être nécessairement marquée au coin de la plus déplorable aberration. La cosmogonie de Fourier (1) sera pour nous un exemple de l'échec qui attend tous les inventeurs d'immortalités.

La base du système de Fourier, c'est le magnétisme. Et la base du magnétisme (non pas pourtant pour Fourier), je dis du magnétisme avec tout son cortége de charlatanisme et d'extravagances, c'est, faut-il le dire? la doctrine spiritualiste absurde, qui fait l'âme pensante par elle-même indépendamment des organes, et d'autant mieux pensante que son essor n'est pas entravé par ce mur épais des organes, où elle est emprisonnée, durant cette misérable vie.

Si dans le sommeil magnétique, tel individu a la science infuse et parle pertinemment de tout et encore d'autre chose, lequel n'est qu'un sot et un ignorant à l'état de veille ; si, grâce au sommeil magnétique, tel qui ne voit pas éveillé à deux pas devant lui, sans lunettes, peut voir à cent ou deux cents lieues de distance, à travers tous les obstacles, et de son fauteuil à Paris, lire dans un livre fermé d'une biblio-

(1) Voir *Solidarité*, par M. Hypolite Rénaud.

thèque de Marseille, c'est que son âme a été tirée hors de son corps, et « que la substance active et vivante, dès qu'elle ne s'emploie plus à mouvoir la substance passive et morte, a regagné toute la force qu'elle perdait dans l'accomplissement de cette tâche ingrate. » Mais si le magnétisme doit tout à un spiritualisme imbécile, il faut reconnaître qu'il ne néglige rien pour s'acquitter : c'est par les miracles du magnétisme que dans un livre d'un romancier fameux de notre époque, un vieux incrédule se trouve converti non pas seulement au théisme, c'est à dire à l'anthropomorphisme, mais encore au catholicisme le plus fervent. C'est encore au magnétisme que la religion doit les esprits frappeurs, les tables tournantes et parlantes, et autres diableries contre lesquelles elle ne fulmine que dans une bonne mesure, sachant bien sans doute que sorciers et charlatans sont pour elle, bien moins des concurrents que des auxiliaires.

L'immortalité, dans le système de Fourier, consiste dans une alternance perpétuelle de vies mondaines avec un corps terrestre (notre organisme actuel), et de vies ultra mondaines, avec un corps *aromal*, c'est à dire composé de fluides impondérables. Ainsi, d'après Fourier, l'âme a besoin, dans toute hypothèse, de la matière, puisque dans les vies ultra mondaines c'est encore à de la matière, matière il est vrai très subtile, mais à de la matière pourtant, que l'âme se trouve unie. Sur ce point Fourier a eu le mérite de rompre avec l'ancien spiritualisme, qu'on pourrait, d'après son langage, appeler spiritualisme *simpliste*. Il a compris, en outre, que l'identité du moi ne pourrait se prolonger que par la mémoire. C'est pourquoi dans les vies ultra mondaines, on se souvient et des vies mondaines et des vies ultra mondaines passées, quoique dans les vies mondaines on n'ait aucun sonvenir des vies mondaines, ni surtout des vies ultra mondaines antérieures, ce qui est nécessaire pour que la comparaison qu'on ferait des deux ordres d'existence, n'eût pas pour effet de faire prendre l'existence terrestre en dégoût. Il suffirait d'ailleurs, pour la continuité du moi, que la

mémoire liât seulement entre elles les vies ultra mondaines, mais, *quod abundat non vitiat*, elle lie encore celles-ci aux vies mondaines. Ainsi, « comme le souvenir, après notre sommeil de chaque nuit, rattache la vie d'aujourd'hui à la vie d'hier et de tous les jours antérieurs, de même le souvenir dans les vies ultra mondaines, rattache à la vie actuelle toutes les autres vies passées. » Voilà deux points sur lesquels le spiritualisme de Fourier est conforme à la raison : 1° union constante des âmes à des organismes, 2° prolongation de l'identité du moi, par la mémoire, d'une existence à l'autre. Et ces deux rouages de la machine de Fourier jouent de la manière suivante.

§ 5. *Union alternative de l'âme à des corps pondérables et à des corps aromaux.*

Notre vie terrestre, dans le système de Fourier, n'est qu'un sommeil. La véritable vie, c'est la vie supérieure, celle qui résulte de l'union de l'âme à un corps aromal. Un jour ou une veille de cette vie est d'environ deux siècles, après lesquels le corps aromal fatigué, ayant besoin de repos, tombe dans le sommeil. C'est alors que l'âme, qui durant ce sommeil du corps aromal se trouverait sans exercice, va se loger dans un corps terrestre, en sorte que le moment précis du sommeil dans le monde supérieur, est l'arrivée à la vie dans le monde inférieur, et que le moment précis de la mort dans le monde inférieur, est le retour à la vie dans le monde supérieur. « Et comme nous trouvons chaque matin à notre réveil nos affaires et nos affections, de même lorsque l'âme, après la destruction d'un organisme terrestre, retourne dans le corps aromal pour commencer une autre veille, l'ultra mondain retrouve à ce moment, qui est pour lui le réveil, les affaires, les plaisirs, les travaux interrompus. »

§ 6. *Mémoire dans la vie ultra mondaine et absence de mémoire dans la vie mondaine.*

Dans chaque vie inférieure, l'âme s'unissant à un nouvel organisme, sans aucun lien avec les organismes précédents, et vierge par conséquent de toute impression du passé, la mémoire n'y est pas possible. Mais il en est tout autrement pour la vie supérieure. L'âme, en reprenant possession du corps aromal, y retrouve les empreintes de toutes les impressions reçues pendant toutes les veilles précédentes. Voilà pour la mémoire qui doit unir entre elles les différentes vies supérieures. De plus, pendant que le corps terrestre reçoit l'empreinte directe des événements de la vie inférieure, le corps aromal qui dort pendant que ces événements ont lieu, en reçoit une contre-empreinte. C'est ce qui fait que, en rentrant dans le corps aromal, l'âme y trouve, outre les souvenirs relatifs aux vies supérieures, les souvenirs relatifs aux vies inférieures. Tel est le lien des vies ultra mondaines aux vies mondaines.

Maintenant, sur quoi fondé Fourier nous offre-t-il de si belles perspectives? Sur cette double considération : que son système est le seul qui rende compte de tout, le seul qui se concilie avec la justice de Dieu; et que dans toute autre hypothèse, les phénomènes du magnétisme seraient inexplicables.

J'aime la première de ces raisons. La certitude de l'ordre nous permet d'affirmer résolument la réalité de tout ce qu'il est juste et rationnel qui soit; par conséquent, de choses que nous ne serons jamais en état de vérifier par nos sens, telle que l'habitation des mondes immenses et sans nombre roulant dans l'espace. Or, comme j'affirme l'habitation de ces mondes, parce que hors de l'hypothèse de cette habitation, leur existence est absurde, tout de même j'affirmerai avec Fourier l'existence d'une vie ultra mondaine, si l'ordre, c'est à dire la justice et la raison la demandent nécessairement.

Mais si, en examinant l'hypothèse de cette vie ultra mondaine, je n'y trouve qu'impossibilités et contradictions, je reviens sur mes pas; et j'ai à examiner, si ce que j'avais jugé indispensable à l'existence de l'ordre l'était bien réellement, ou si le désordre que je croyais voir n'était pas seulement apparent.

Fourier, en imaginant un corps aromal pour l'existence ultra mondaine, a fait comme les pères de l'Église, qui ne pouvant expliquer comment nous jouirions et souffririons sans des organes, et à l'état de purs esprits, se sont décidés à nous faire ressusciter au jugement dernier avec nos corps. C'est dans les deux cas substituer un miracle à un autre : corps aromal ou absence de corps, n'est-ce pas tout un, quant à la jouissance et à la souffrance? La condition nécessaire du *sentir*, la seule concevable par conséquent, c'est, avec une âme, un appareil nerveux; c'est un corps grossier, comme celui dont nous nous prétendons offusqués, et non pas un corps aromal, un composé de fluides impondérables. Nous développerons tout à l'heure notre idée.

Que vous semble en attendant de la contre-empreinte que reçoit le corps aromal, des impressions faites sur le corps terrestre, quoiqu'il n'y ait entre eux aucun contact, aucune relation? N'est-ce pas comme si l'on disait que, pendant que vous cachetteriez une lettre dans votre chambre, une autre lettre dans la chambre de votre voisin pourrait recevoir la contre-empreinte du cachet appliqué à la première? On ne refute pas de pareilles balivernes. C'est beaucoup de les exposer.

Mais le plus curieux, le plus réjouissant de l'invention, le digne couronnement de la conception de Fourier, c'est l'aplomb dont il fait preuve, en nous donnant les miracles du magnétisme; ces miracles si bien constatés par M. Honoré de Balzac dans le fameux roman que vous connaissez, comme la démonstration sans réplique de l'existence des aromaux. N'est-ce pas une manière toute commode de raisonner, que d'apporter pour preuve d'une proposition une

autre proposition, qui a elle-même plus besoin de preuve, que celle à qui elle en sert? « Il faut, dit Fourier, que le magnétisme, après avoir suspendu les fonctions sensitives du corps pondérable, ait encore pour effet de tirer jusqu'à un certain point le corps aromal de son engourdissement, en rendant à l'âme la faculté de l'employer. L'âme se sert donc, dans le somnambulisme, des organes du corps aromal, organes dont la perfection explique tout ce que les phénomènes magnétiques ont de merveilleux. » Il ne reste toujours plus, après cette explication, qu'une toute petite preuve à fournir, c'est celle de la réalité de ce merveilleux; c'est par exemple la preuve « qu'un somnambule voit à travers les corps opaques, qu'il saisit des pensées qui n'ont pas été exprimées, » etc.

Et si pourtant le corps aromal employé par l'âme, un moment absente du corps terrestre, peut faire tant d'admirables choses, sans être éveillé, n'étant tiré qu'à un certain point de son engourdissement, qu'est-ce que ces merveilles qui nous étonnent, au prix des choses les plus ordinaires du monde aromal?

Mais nous allons voir la cosmogonie s'écrouler par sa base: le souvenir qui lie une vie à l'autre résulte, d'après Fourier, des empreintes que laisseraient sur le corps aromal les événements de ses diverses existences. Mais le corps aromal est matière, et, comme tout phénomène, il doit avoir une fin. Or, quand le corps aromal finit, l'âme finit-elle aussi? Non, sans doute, puisqu'elle est immatérielle. Donc, un corps aromal détruit, l'âme s'unit à un nouveau corps aromal, lequel étant tout neuf et vierge de toute empreinte d'événements antérieurs, c'est une nouvelle individualité qui commence. Donc, il y a à ce moment solution de continuité, puisque l'âme changeant de corps aromal, les vies qu'elle a vécues avec un premier corps, sont sans lien avec celles qu'elle vivra, unie à un second. Donc encore, point d'immortalité.

Toutes nos prétendues conceptions, en dehors de ce qui nous est connu, ne sont nécessairement que contradictions

et impossibilités. Et, qu'il faudrait peu de réflexion pour arrêter tout court ceux que leur imagination entraîne dans des rêves de vie ultra mondaine! Est-ce que nous pouvons créer imaginativement, non plus qu'effectivement? Est-ce que l'idée de création n'est pas aussi absurde appliquée à notre esprit, qu'appliquée à la volonté de Dieu? Et les prétendues créations de notre intelligence soit relativement à l'ordre physique, soit relativement à l'ordre moral, peuvent-elles être autre chose, que d'insignes extravagances? Un poète imagine un animal qui a le corps d'un cheval, les ailes d'un oiseau, etc., qu'il appelle *hippogriffe*. Est-ce là ce que vous appellez créer? Non, car l'hippogriffe n'est qu'un amalgame de différentes parties de divers animaux : c'est un cheval quant à la forme et aux dimensions du corps, c'est un oiseau quant aux ailes, etc. Ce n'est pas non plus à cet assemblage de diverses pièces que vous donnerez le nom de création, pour en conclure que quelque chose est possible en dehors de ce que nous connaissons? La physiologie donnerait mille raisons de l'impossibilité de l'animal célébré par l'Arioste. Nous remarquerons seulement, pour donner un exemple des vices et de la faiblesse nécessaires de pareilles inventions, que les ailes qu'il faudrait à une masse telle que l'hippogriffe, pour la soutenir en l'air, auraient un tel volume et un tel poids, qu'à quelque partie du corps qu'on les suppose attachées les muscles de cette partie du corps seraient impuissants à les mettre seulement en mouvement.

L'invention des aromaux de Fourier ne saurait être plus heureuse que celle de l'hippogriffe. Quelle structure organique concevrons-nous qui soit celle des aromaux? Quel mode d'existence concevrons-nous qui soit le leur? Respirent-ils comme nous? Quel est dans ce cas la matière respirable pour des êtres, dont les corps *incorporels* sont plus subtils que l'air atmosphérique que nous respirons? Mangent-ils? Boivent-ils? Font-ils l'amour? Si vous dites non, quels plaisirs concevez-vous qui leur soient particuliers? Si vous dites oui, quels organes concevez-vous, dans leur nature

aromale, qui les rendent propres à la satisfaction de besoins analogues aux nôtres? Quels sont leurs aliments! Quel est le fond qui les produit? Concevez-vous les aromaux soumis aux lois de la pesanteur? Et où sont-ils, s'ils n'y sont pas soumis?

La matière, sans laquelle Fourier comprend bien qu'il n'y a pas d'existence possible, existe avec les lois qui lui sont propres, essentielles. Donc, supposer d'autres combinaisons et d'autres résultats de la matière que ceux qui sont, c'est admettre la matière sans son essence, ce qui équivaut à admettre un cercle sans la rondeur. Il y a la matière *cause;* c'est la matière force, ou la matière incorporelle, impondérable; et la matière *effet*, ce qui est la matière corporelle : tous les phénomènes qui tombent sous nos sens. Mais à quelque état qu'on considère la matière, son fonctionnement ne saurait être conçu autre qu'il n'est. On a bientôt dit : un *corps aromal,* des *organes aromanx*. Mais on n'a nulle idée de *corps aromal, d'organes aromaux*. Or, « qu'est-ce que nommer une chose dont on n'a pas d'idée? »

Il est un mot enfin qui met à néant toutes les hypothèses de vie ultra mondaine, c'est le mot nécessité. Tout ce qui est, est nécessaire, et c'est le nier, que de dire concevable autre chose que ce qui est.

Quelle valeur maintenant pourrait avoir l'argument qui se tire en faveur d'une autre vie, de la prétendue soif, dont nous serions dévorés, d'un bonheur qui n'est pas de ce monde, et que *Dieu* ne saurait avoir mise inutilement en nous? Quoi! l'objet de nos aspirations est quelque chose comme un cercle carré, et nous disons que la nature nous trompe, parce que nous n'y pouvons atteindre. Il faut que nous puissions avoir de vagues et vains désirs pour nous leurrer, comme il faut que nous puissions mal raisonner et être dans l'erreur. Tout cela est la condition de notre liberté.

TROISIÈME PARTIE

—

QU'EST-CE QUE LA MORALE

—

CHAPITRE I

—

EXISTENCE DE L'ORDRE. — QUE LE DÉSORDRE DANS LA VIE ACTUELLE, D'OU SE CONCLUT FAUSSEMENT UNE VIE ULTÉRIEURE, N'EST QU'APPARENT.

—

§ 1. *Notre idée du désordre ne prend sa source que dans nos croyances anthropomorphiques.*

Être et *ordre* sont deux idées corrélatives; car *raison* et *nécessité*, c'est tout un. Par cela seul que quelque chose est, il est conformément à l'ordre, car il est nécessairement. C'est une idée contradictoire, qu'il soit dans la raison que quelque chose soit, et que ce quelque chose soit contre la raison. Éternité, nécessité, raison, ordre; ces quatre mots n'expriment que différents points de vue d'une même idée. Chose remarquable! c'est l'ordre que nous remarquons dans l'univers qui nous suggère l'idée de Dieu, et c'est l'idée de Dieu qui nous suggère l'idée de désordre. C'est que rien que de l'homme ne peut se trouver dans le concept de Dieu. Il semble pourtant que lorsqu'on admet Dieu, on ne devrait pas admettre qu'il se puisse concevoir possible autre chose que ce qui est. Comment, en effet, dire que Dieu avait conçu mieux, mais qu'il a fait moins bien, parce que sa puissance

était au dessous de sa conception? Cette proposition, d'après le mode de puissance qu'on attribue à Dieu, implique contradiction. N'est-ce pas par la seule force de sa volonté que Dieu aurait tiré le monde du néant? Donc, le vouloir de Dieu ayant une vertu efficace, il aurait fait plus, s'il avait voulu plus, et s'il n'a pas voulu plus, c'est qu'il n'a pas conçu plus. L'équation entre sa volonté et sa puissance entraîne l'équation entre sa volonté et sa conception. Donc trouver à redire aux œuvres de Dieu, c'est se donner comme intellectuellement supérieur à Dieu.

Mais Dieu, c'est *quelqu'un*, car Dieu est personnel ou il n'est pas; or, *quelqu'un*, c'est nécessairement un homme. Aussi, tout en déclarant le *quelqu'un* Dieu, un être tout-puissant, lui attribue-t-on, malgré soi, quelques-unes des imperfections de l'humanité; et le mot de Pope : « Que si on ôtait un atome du monde, le monde périrait, » n'est certainement pas d'un théiste, quoique Pope fît profession de l'être. Quelques croyants disent bien qu'il ne peut périr une mouche ou une fourmi, ni tomber une feuille d'un arbre, que par la volonté de Dieu. Mais ils le disent seulement, et il répugne à leur esprit que l'esprit de Dieu, si vaste qu'il soit, suffise à tant de détails.

Tout le monde connaît le sot argument sur l'origine du mal, qui fait le bonheur de tant d'apprentis philosophes : ou Dieu a laissé volontairement le mal dans le monde, ou il aurait voulu l'empêcher et il ne l'a pas pu, ou il ne l'a ni pu ni voulu. Dans la première hypothèse, il est méchant; dans la seconde il est impuissant; dans la troisième, il est tout ensemble méchant et impuissant. Voilà comment tout théisme étant anthropomorphisme, on est disposé à trouver du désordre dans le monde et à accuser la puissance ou la sagesse ou les sentiments de Dieu.

Dès qu'on a chassé de son esprit l'idée d'un Dieu personnel, un autre Dieu s'impose à nous : la raison; et le concept de ce nouveau Dieu ne comporte pas l'idée de désordre impliquée dans l'idée d'impuissance.

Nous avons démontré l'absurdité de toute hypothèse d'une vie ultérieure. D'autre part, nous ne pouvons repousser ce principe : que la nécessité de l'existence des choses implique la nécessité de leur existence, conformément à la raison. Donc, il faut de toute nécessité que ce qu'on appelle désordre, et dont il n'y aurait pas de réparation, ne soit désordre qu'en apparence.

§ 2. *Que les lois du monde physique et les lois du monde moral, lesquelles ne peuvent être conçues autres qu'elles ne sont, par cela même sont conformes à l'ordre.*

Nécessité dans le monde physique, liberté dans le monde moral, telles sont les deux lois de l'existence des choses qui rendent raison de tout, qui justifient tout, et devant lesquelles disparaît toute idée de désordre.

Monde physique. Il est des lois en vertu desquelles le monde physique existe et se conserve. Ces lois sont constantes, immuables; c'est leur constance et leur immutabilité qui les font lois, et elles sont toutes liées l'une à l'autre pour former un ensemble. Sur ces trois points sans doute, le monde physique est à l'abri de toute attaque. Il serait curieux, par exemple, que quelqu'un se plaignît que nous ne puissions pas *changer ou suspendre*, à notre volonté, les lois de la nature. Mais ne se serait-il pas pu d'autres lois qui eussent remplacé avec avantage celles qui existent? Ce serait, ce nous semble, une rude tâche que de les imaginer. Quelques philosophes à la Voltaire peuvent regretter que la nature ne soit pas autre qu'elle n'est. Mais de concevoir et d'expliquer cette nature meilleure qui, selon eux, pourrait être, de la composer par la pensée, de développer et de nous faire comprendre les lois, en vertu desquelles fonctionnerait le monde de leur façon, c'est là un travail dont ils ont eu la prudence de ne pas s'aviser. Les théistes reconnaissent avec nous la nécessité, l'éternité, l'indépendance des vérités, règles et bases de nos jugements. Ils conviennent que si

2 et 2 font 4, ce n'est pas parce que Dieu l'a voulu; et qu'il n'aurait pas pu être, même par la volonté de Dieu, que 2 et 2 fissent autre chose que 4, soit 5 ou 6. Or, la folie ne serait-elle pas la même d'essayer d'imaginer des lois du monde physique autres que celles qui sont, que de prétendre substituer, par la pensée, dans le monde moral, d'autres axiomes à ceux qui existent, lesquels, dans l'hypothèse de la possibilité de cette substitution, ne seraient pas des axiomes? Comme nous ne concevons pas le contraire d'aucun axiome, le contraire de ceci, par exemple : que le plus court chemin d'un point à un autre est la ligne droite, tout de même, nous ne concevons pas le contraire d'aucune loi physique quelconque. Nous ne concevons pas plus, par exemple, le contraire de cette loi physique : qu'un corps plus lourd que la quantité d'eau qu'il déplace ne surnage pas, que nous ne concevons : que le plus court chemin d'un point à un autre, fût autre chose que la ligne droite. Comment donc toutes les lois physiques étant des axiomes, peut-on dire que la nature, qui se compose de ces axiomes, aurait pu être mieux ordonnée qu'elle ne l'est? Comment y a-t-il des philosophes, qui le soient assez peu, pour ne pas faire d'aussi simples réflexions, ou qui, après les avoir faites, continuent de trouver à redire à la nature? Si Léon X, surnommé le savant, avait coutume, comme on l'a dit, d'exprimer le regret que Dieu ne l'eût pas appelé à son conseil, disant que les choses en eussent été beaucoup mieux, à coup sûr la réputation de savant de ce pape était une réputation singulièrement usurpée.

Monde moral. Le monde moral n'a pas plus besoin d'être défendu que le monde physique : il n'existe sans doute qu'à la condition que nous soyons libres. Or, si les maux dont nous nous plaignons sont la condition de notre liberté, par conséquent de notre être, qu'est-ce donc que nous en plaindre, sinon nous plaindre de n'être pas des machines, c'est à dire de n'être pas rien. Mais ne se pourrait-il pas que nous fussions libres, sans faire tout le mal que nous faisons? —Non, et cette proposition est contradictoire, puisque tout

le mal dont il s'agit est dans un juste rapport avec notre liberté.

Maintenant constatons notre sottise : ce n'est pas un mal, nous sommes bien obligés d'en convenir, qu'un corps plus lourd que la quantité d'eau qu'il déplace aille au fond. Ce n'est pas non plus un mal, que nous soyons libres, et fassions ceci ou cela selon notre volonté. Cependant si X, qui est honnête homme et père de famille, tombe à l'eau et se noie, ce qui sera arrivé en vertu de sa liberté et conformément aux lois de la nature, nous nous lamentons, nous murmurons, nous crions au désordre : s'il y avait de la justice, disons-nous, est-ce que ce serait précisément cet honnête homme qui se serait noyé à la fleur de ses ans, tandis que tant de vauriens se portent bien et vieillissent? Et sa femme si remplie de qualités, en quoi a-t-elle mérité le malheur qui la frappe? Et ses pauvres enfants, voués à la misère désormais, quel crime ont-ils commis? etc., etc. Que de sottises! que d'impertinences! Était-ce un mal que X fût libre? — Non. — Il fallait donc qu'il pût aller où il voulait, sur l'eau ou au bord de l'eau, ou ailleurs, selon son goût? — Sans aucun doute. — Or, si X étant près de l'eau ou sur l'eau, il s'est produit, en vertu de sa liberté ou de la liberté d'un autre, tel fait d'où il devait résulter, en vertu des lois physiques, qu'il perdît son centre de gravité et tombât à l'eau, et si y étant tombé, il s'est noyé, encore en vertu d'une loi physique, de quoi vous plaignez-vous? Est-ce aux lois physiques que vous en avez? Faudrait-il, à votre sentiment, que, au lieu qu'un corps aille au fond de l'eau, lorsqu'il est plus lourd que la quantité d'eau qu'il déplace, ce fût alors qu'il surnageât? — Non ; ce serait trop absurde. — C'est donc alors un miracle que vous demandez ; et ce que voulait la justice, selon vous, c'était que les lois de la nature fussent suspendues en faveur de X, l'honnête homme, et que par l'intervention du ciel, X, quoiqu'il eût perdu son centre de gravité, ne tombât pas, ou qu'une fois à l'eau, il nageât sans savoir nager? — Nous ne disons pas cela. — Mais alors que

dites-vous? En quoi l'événement dont il s'agit est-il contraire à l'ordre, à la justice? Expliquez-nous cela, et faites-nous comprendre aussi pourquoi, encore bien que la mort de X ne soit pas contraire à l'ordre, le veuvage de sa femme et l'orphelinage de ses enfants constituent pourtant un désordre. Montrez-nous comment il se pourrait que X fût mort, sans que sa femme devînt veuve et sans que ses enfants devinssent orphelins.

On ne nous objectera pas d'événements, de malheurs, de crimes, à quoi le raisonnement ci-dessus ne soit applicable, pour faire taire nos plaintes et nos murmures. On ne déplorera jamais rien, comme contraire à l'ordre, sans que ce qu'on dira implique ces deux énormités : que les lois du monde physique pourraient être autres qu'elles ne sont, ou qu'il est regrettable que nous ne soyons pas des automates.

Nous allons pourtant prendre et examiner un à un nos principaux prétendus griefs contre la nature et le monde.

§ 3. *Que le mal dont on murmure, étant la condition de notre liberté, qui est un bien, ce qu'on appelle le mal, n'est pas le mal.*

1. *Du désordre moral.* Vous vous plaignez qu'il se commette des crimes, qu'il s'en commette beaucoup, et que ces crimes fassent d'innocentes victimes. C'est là, selon vous, un désordre, une chose qu'il vaudrait mieux qui ne fût pas. Mais qu'est-ce que la liberté, sinon la faculté d'option entre le bien et le mal à tous les degrés; sinon le choix de commettre ou de ne pas commettre de crimes? Donc regretter qu'il se commette des crimes, c'est désirer que nous ne soyons pas libres, et appeler les crimes, absolument parlant, un désordre; c'est faire consister l'ordre dans l'automatisme, qui est le nihilisme. Quant au nombre et à l'atrocité des crimes, ces deux choses sont proportionnelles à notre liberté, vont aussi loin que notre liberté, et il impliquerait contradiction qu'elles fussent renfermées dans des limites

plus étroites que celles de notre liberté. Il est de même contradictoire de se plaindre que le crime atteigne des innocents, et non pas seulement des coupables. Pour que le crime ne frappât que des méchants, il faudrait que nous ne fussions que des instruments, auquel cas il n'y aurait pas de crimes, puisqu'il n'y aurait pas de liberté.

2. *Du désordre physique.* Nos maladies physiques ne sont pas plus injustifiables que nos maladies morales. Il est des maux du corps de différentes sortes : les uns causés par nos imprudences, nos débauches, nos excès en tous genres, les autres venus au monde avec nous, que nous ne pouvons par conséquent avoir mérités, que nous n'avons rien fait pour nous attirer. C'est de ceux-ci que vous demandez raison, *consentant* à passer condamnation sur les autres. Mais tout à l'heure vous avez reconnu que toutes les lois de la nature s'imposent à notre esprit, comme des axiomes, en sorte qu'il n'est pas possible de les imaginer autres qu'elles ne sont. Eh bien ! c'est une de ces lois, que ce qui est dans la cause se trouve dans l'effet ; que, par exemple, chaque animal produise seulement des animaux de son espèce. Sans doute, il ne vous paraîtrait pas mieux qu'il en fût autrement, et vous ne vous plaignez pas que de lapins ils ne naisse pas des aigles, ou d'aigles, des lapins. Or, il ne serait pas plus absurde de vouloir qu'un aigle engendrât un lapin, ou un lapin, un aigle, qu'il ne l'est de vous plaindre, qu'il ne naisse pas de parents épuisés, maladifs, malsains, des enfants sains, robustes et bien portants. La transmission de certaines maladies est une loi de la nature aussi inattaquable que toute autre, que celle, par exemple, de la pesanteur, qui nous attache à la terre et de laquelle il résulte que quand nous tombons nous ne nous faisons pas de bien. Voilà pour l'ordre physique. Quant à l'ordre moral, n'est-ce pas en vertu de leur liberté, que beaucoup de gens gagnent les maladies, qui les rendent impropres à procréer des enfants d'une bonne complexion, et n'est-ce pas aussi en vertu de leur liberté, que cette procréation a lieu? Donc considérer les

maladies même héréditaires, comme un mal, comme un désordre, comme quelque chose qu'il vaudrait mieux qui ne fût pas, c'est, d'une part, se plaindre de notre libre arbitre, et, de l'autre, prétendre que les lois du monde physique pourraient être meilleures qu'elles ne sont.

3. *Du désordre social, qui comprend les désordres physiques et les désordres moraux.* Le mal capital, celui d'où découlent tous les autres et qui les résume tous, c'est notre faux ordre social. On ne peut nier, et aucun philosophe ne nie, que l'inégalité ne soit la source de toutes nos misères et de tous nos crimes, de nos maladies physiques comme de nos maladies morales : l'oisiveté, la mollesse, la débauche chez les riches; l'excès du travail, les privations, le besoin, l'ignorance, l'abrutissement et la crapule chez les pauvres, telles sont sans contredit les causes du mal physique et du mal moral, qui empoisonnent presque toutes les existences : d'où il résulte que nos plus grands maux sont l'ouvrage de la société, et non pas de la nature.

Ce n'est pas à la nature que nous pouvons nous en prendre des guerres, des pestes, des famines, des inondations, etc. Si toutes les populations du globe, au lieu d'être fractionnées et parquées en nationalités, ne faisaient qu'une grande famille, la famille humaine, la guerre ne ferait pas de victimes; si tous les groupes humanitaires, confédérés par la religion d'un même principe, étaient toujours prêts à s'entr'aider, chacun d'eux se trouverait toujours assuré contre les disettes; si la civilisation et le bien-être répandus partout faisaient disparaître les classes, la vie s'écoulerait dans des conditions hygiéniques qui rendraient les épidémies impossibles; si nous savions associer nos forces pour lutter contre la nature, bientôt maîtres d'elle, nous défierions tous les fléaux : en endiguant les fleuves, par exemple, nous n'aurions plus à redouter les inondations, etc.

Mais pourquoi faut-il, direz-vous peut-être, que je souffre de fautes auxquelles je n'ai pas participé : que, lorsque mon vœu le plus cher est la fusion des peuples au sein de l'huma-

nité, je sois obligé à faire la guerre, et souffre de ses maux, autant qu'un patriote; que toutes mes pensées n'étant que de solidarité et d'égalité, j'aie ma part des misères qu'engendre l'inégalité, fille de la vanité et de l'égoïsme, comme si j'étais moi-même égoïste et vain? — C'est demander pourquoi étant en société, nous ne sommes pas de même condition que si nous n'étions pas en société, pourquoi nous n'avons pas les avantages de la société sans en avoir les inconvénients.

Mais si c'est un résultat nécessaire de la société, que les bons y souffrent des sottises des méchants, pourquoi y a-t-il société? — Parce que s'il n'y avait pas société, il n'y aurait ni bons ni méchants; parce que nous ne sommes que par la société; parce que si notre vie était possible hors de la société, nous serions, comme si nous n'étions pas, n'y ayant pas de vie morale chez des hommes isolés; parce que enfin l'absence d'un monde moral, c'est le nihilisme. Nous ne voyons qu'un moyen, pour que les vices de notre état social n'eussent pas été possibles, c'eût été que nous fussions, au lieu d'une société d'êtres libres faisant le mal par erreur ou par méchanceté, une réunion d'automates, quelque chose comme une ruche ou une fourmilière. — Et pourquoi non, dira quelque sot, si nous ne pouvions être heureux qu'à cette condition? — Parce que nous ne reconnaissons ni bonheur ni malheur dans la ruche ou dans la fourmilière; parce qu'on n'est heureux qu'autant qu'on a conscience de son bonheur, qu'autant qu'on n'est pas une machine. Nous plaindre que notre ordre social n'ait pas été du premier coup ce qu'il doit être pour assurer le bien-être général, c'est nous plaindre, que le bonheur ne se concilie pas avec l'automatisme, c'est à dire que l'accord de deux contradictoires ne soit pas possible.

Mais pourquoi les bons et les intelligents ne sont-ils pas plus nombreux que les méchants et les sots : auquel cas, sans que nous fussions des automates, notre ordre social serait fondé sur la justice et la raison? — Parce que la vertu qui n'est vertu, que parce qu'elle est difficile, ne peut être

une chose commune; parce que la méchanceté qui est facile, ne peut être une chose rare; parce que la question à laquelle nous répondons est contradictoire, la liberté ne pouvant être la liberté, qu'à la condition qu'il n'y ait pas d'autres limites que nos forces à notre faculté de mal faire.

§ 4. *Que ce qu'on appelle le mal est la condition du bien, et par conséquent n'est pas le mal.*

S'il existait quelque mal qui pût ne pas être, qu'il se *conçût* qui n'existât pas, ce mal constituerait un désordre. Nous n'hésitons pas à appeler désordre : l'absence du bien que concevrait notre esprit. Or, ce que quelques gens donnent comme concevable, et qui serait préférable à ce qui est, ce serait un monde où la vie fût la réunion de tous les plaisirs et de toutes les jouissances que nous connaissons, sans les peines et les souffrances qui y sont mêlées. Mais en parlant ainsi, on est par l'intelligence sur la même ligne que ces enfants qui, souffrant du froid dans leurs amusements d'hiver, se plaignent que l'hiver ne *soye* pas en été.

De la douleur physique. Nous souffrons, parce que nous sommes sensibles; mais c'est aussi parce que nous sommes sensibles, que nous jouissons. Qu'imagine-t-on de mieux que cela? Ce serait que nous fussions sensibles pour jouir, et non pour souffrir; que nous eussions du plaisir à manger un bon morceau, à déguster un vin généreux, à faire l'amour, etc. mais que, si en tombant nous nous cassions une jambe ou nous nous ouvrions le crâne, nous n'éprouvassions aucune souffrance, nous ne sentissions rien? C'est demander de pouvoir suspendre la sensibilité à volonté ou d'être sensible et impassible, tout à la fois. La jouissance a lieu à de certaines conditions; quand ces conditions manquent, il y a absence de jouissance, et quand c'est le contraire de ces conditions qui se produit, il y a souffrance. Ainsi le plaisir résulte d'un besoin satisfait; s'il n'y avait pas besoin, il n'y aurait pas lieu à plaisir; mais si le besoin éprouvé n'est pas satisfait, il y a

souffrance. Comment la satisfaction d'un besoin étant un plaisir, la non satisfaction d'un besoin ne serait-elle pas le contraire d'un plaisir? Et si c'est par le plaisir que nous connaissons ce qui nous est utile, n'est-ce pas par la souffrance que nous sommes avertis de ce qui nous est contraire? Donc la douleur n'est pas moins la condition de notre conservation que le plaisir?

D'autre part, comment la jouissance se sentirait-elle comme jouissance, s'il n'y avait pas la douleur dont elle se distingue et par laquelle elle s'objective? Que serait par exemple le bien si précieux de la santé pour l'homme qui n'aurait jamais souffert et n'aurait jamais vu souffrir? Ce bonheur purement négatif peut-il se comparer au bonheur du bien portant, qui sait par lui-même ce que c'est que d'être malade ou qui au moins a eu souvent le spectacle des maladies sous les yeux? Rien n'existe sans son opposé. La jouissance suppose la souffrance. Celle-ci est la condition de celle-là.

De la douleur morale. Nous ne faisons pas consister le bonheur dans un état analogue à celui du Père éternel, que la philosophie anthropomorphique nous représente inaccessible à toute sensation, à toute émotion. L'ataraxie n'est pas notre fait : nous voulons des sensations, des émotions, mais *seulement* des sensations agréables, des émotions douces. Mais encore une fois, comment reconnaîtriez-vous des émotions comme douces, des sensations comme agréables, si vous n'aviez jamais éprouvé d'émotions pénibles, de sensations désagréables. Essayons toutefois de concevoir dans l'ordre moral, un état de choses préférable à celui où nous sommes, et à cet effet analysons les deux sentiments qui occupent le plus de place dans notre existence : l'amour sexuel et l'amour familial : le premier n'est pas moins respectable que le second, dont il est d'ailleurs le principe.

On ne nie pas que l'amour ne jette beaucoup de charme dans notre vie. Mais le vrai bien auquel on aspirerait, ce serait l'amour sans ce qu'il a de mauvais, l'amour exempt de tourments et d'inquiétudes. Eh bien! l'amour sans les tour-

ments et les inquiétudes, c'est l'absence de l'amour; c'est l'amour qui n'est pas encore, ou l'amour qui n'est plus. L'essence de l'amour, ce sont les inquiétudes et les tourments, et il ne subsiste précisément que par ce qu'on croit qu'il a de mauvais et qu'on voudrait en retrancher. Qu'on m'entende bien : je ne dis pas seulement que les inquiétudes qui accompagnent l'amour en font l'assaisonnement, je dis encore qu'elles sont la condition même de son existence. Vous aimez, tant que vous êtes en doute sur la nature et la vivacité des sentiments de l'objet aimé à votre égard, tant que vous craignez qu'un autre ne vous soit préféré, tant que vous êtes jaloux, tant que vous ne possédez pas ou que vous ne possédez que d'une manière incomplète, propre seulement à irriter vos désirs, tant qu'il vous reste des obstacles à vaincre, des difficultés à aplanir. Tout cela est l'aliment de l'amour, comme l'oxigène de l'air est l'aliment de la flamme de votre foyer. Et de même que le feu s'éteindrait là où vous auriez fait le vide, de même, l'amour s'éteint là où le cœur n'a plus rien à désirer. L'amant qu'aucune inquiétude ne tient en haleine, n'a plus qu'une pensée, qu'un désir : c'est de sortir de l'embarras où il s'est sottement mis, et son refrain est celui du sansonnet de Sterne : *I would go out*. Tous les sacrifices qu'il eût faits pour être aimé, il les doublerait pour ne l'être plus. Rien ne saurait plus rallumer sa passion, si ce n'est l'infidélité ou l'abandon ou le mépris de celle dont en ce moment même il fait si peu de cas. C'est qu'alors les tourments seraient revenus. L'amour heureux et tranquille est une contradiction. Ce qui existe entre des époux heureux et tranquilles, c'est un parfait attachement; ce n'est pas de l'amour.

Comme l'amour sexuel, l'amour familial lui-même se nourrit de soucis, d'inquiétudes : vous aimez vos enfants à cause des peines qu'ils vous donnent, et en raison même de ces peines. Vous vous attachez à eux, parce que vous avez mille soins à prendre, d'abord pour les faire vivre, ensuite pour les élever et les instruire, ensuite pour les caser et à les établir; parce que votre ambition pour eux n'ayant pas de

bornes, vous avez toujours quelque chose à désirer pour leur avantage; parce que enfin, quel que soit leur lot, vous le trouvez toujours au dessous du mérite dont votre aveugle tendresse les gratifie. Vos enfants sont-ils maladifs, c'est leur état de santé qui vous tourmente; s'ils sont bien portants, il y a le chapitre des dangers et des accidents qui ne vous laisse pas de repos, sitôt que vous les perdez de vue. Mais supposons que vos enfants, peu de jours après être venus au monde, eussent aussi peu besoin de vous, que les poussins, au bout d'un mois, ont besoin de leur mère, ou qu'à peine nés ils atteignissent tout à coup leur entier développement, que rien ne leur manquât, et qu'enfin vous n'eussiez ni à craindre ni à désirer quoi que ce soit pour eux, comment alors se formerait votre attachement? Quel en serait l'aliment?

Telle est donc l'alternative où vous vous trouvez placé : ou pour jouir d'un bonheur parfait, vous ôterez de la vie tous les sentiments, auquel cas il n'y aura rien; ou vous ferez entrer dans le bonheur parfait les sentiments que nous connaissons, mais moins les misères qui y sont attachées, lesquelles sont la condition même de ces sentiments, ce qui est désirer qu'une chose soit et ne soit pas en même temps. Comment nous plaignons-nous de n'être pas heureux, lorsque nous sommes obligés de nous reconnaître impuissants à rien concevoir en dehors de ce qui est.

Du travail. La vie sans travail est encore une bien belle aspiration! « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, a dit Dieu à l'homme coupable. » Donc, d'après la tradition religieuse, le travail aurait été imposé à l'homme, comme un châtiment de sa première faute, et si l'homme n'eût pas péché, il eût été éternellement exempt de travail. Mais alors, à moins que l'espèce humaine ne se fût bornée à Adam et Eve, la vie de l'homme eût donc été un éternel miracle, car les fruits que la nature produit spontanément pour la nourriture des hommes dans les contrées les plus fortunées, ne pouvant suffire qu'à une bien faible population, le moment serait

bientôt venu où il aurait fallu demander au travail l'augmentation des subsistances. Nous ne concevons pas d'état où l'homme vive sans travail. Si quelques peuplades sauvages vivent de chasse et de pêche, c'est bien follement qu'on s'imaginerait que la chasse ou la pêche peuvent se faire avec quelque succès sans des engins particuliers, lesquels ne poussent pas comme l'herbe, dans les forêts ou le long des rivières, et sont, par conséquent, des résultats du travail. On est bien en outre obligé de reconnaître que la pêche et la chasse, si pleines de dangers et de fatigues pour des peuplades sauvages, à raison du peu de ressources de leur industrie, constituent un travail et un travail même fort pénible. Pour qu'il n'y eût réellement pas de travail, il faudrait que l'homme n'eût qu'à ouvrir la bouche pour recevoir, à sa volonté les fruits dont il se nourrirait, et que la nature lui offrirait de toutes parts. Car s'il faut seulement qu'il construise des échelles pour monter sur les arbres, de ce moment et par cela seul, il est soumis à la loi du travail.

Supposons, toutefois, que ce ne soit pas là du travail, ou qu'il fût concevable que la terre dans toutes ses parties, au nord comme au midi, fût couverte d'arbres donnant sans culture à l'homme des fruits savoureux, d'une espèce comme il n'en existe pas, et tels qu'il les lui faudrait pour l'entretenir dans un bon état de force et de santé, — toutes suppositions dont on sent l'absurdité, — encore ces subsistances toutes prêtes seraient-elles forcément proportionnées aux besoins d'une population donnée. Or, là où il n'y aurait pas de travail, quelle que fût la fertilité du sol, cette fertilité n'augmentant pas, pendant que la population augmenterait sans cesse, que deviendrait le croît de la population? Ce n'est évidemment que par un miracle permanent, analogue à celui de la multiplication des pains et des poissons, que l'espèce humaine pourrait vivre.

Ce n'est pas tout. L'homme n'est que par la société; il ne se conçoit qu'à l'état de société. Or, dans cet état, son esprit développé et sa sensibilité excitée, lui créent des besoins

que le travail seul peut satisfaire, et des besoins satisfaits naissent sans cesse de nouveaux besoins à satisfaire; en sorte que les développements de l'intelligence et l'accroissement des besoins agissent toujours réciproquement l'un sur l'autre, comme cause et comme effet. Le besoin seul étant le stimulant de l'esprit, civilisation et multiplication des besoins, ne sont qu'une seule et même chose. Il n'est qu'un état où il se concevrait que l'homme ne travaillât pas, c'est l'état d'isolement, l'état de brute, état dans lequel il ne penserait pas et n'aurait même pas conscience de lui-même. Le bonheur se conçoit-il dans de pareilles conditions? Voilà pourtant à quoi l'on aspire, quand on se plaint de la nécessité du travail.

Pourquoi enfin le travail est-il considéré comme un si grand mal? Parce que le repos est un grand bien. Or, là où il n'y aurait pas de travail, il n'y aurait pas de repos. Le riche ne connaît que le désœuvrement; mais les douceurs du repos sont réservées au seul travailleur, et les jours de fériation, qui pèsent si lourdement sur l'oisif, sont pour lui la félicité suprême. Supprimez par la pensée le travail, vous enlevez de la vie la première de ses jouissances.

De la grossièreté de notre nature. Il est beaucoup de natures délicates, qui se trouvent humiliées de la grossièreté de nos organes, et ont l'habitude de se plaindre que nous soyons assujétis à des besoins dégoûtants, lesquels nous ravalent au niveau des animaux les plus immondes. Cette manière de sentir, dont l'exagération est due peut-être aux écarts d'un faux spiritualisme, tendant à nous faire mépriser la misérable *guenille* du corps, est nécessaire pourtant et dans l'ordre, comme base des règles de la décence et de la pudeur, et a cet excellent effet de nous empêcher d'être, dans certains cas, les uns pour les autres, des objets de dégoût. Elle sert encore à refréner les égarements de notre orgueil. D'ailleurs, la grossièreté si *déplorable* de notre nature est-elle un obstacle à l'éclosion, au développement et à la persistance des plus tendres sentiments? Deux jeunes amants ont-ils

l'un pour l'autre moins d'amour, d'adoration, d'idolâtrie qu'ils n'en auraient, s'ils n'étaient pas assujétis à des besoins dégoûtants? Et jamais un amoureux s'est-il guéri de sa passion en voyant, par exemple, l'objet aimé se servir, comme tout le monde, d'un mouchoir ou en se le représentant dans d'autres positions peu poétiques? De pareilles pensées viennent-elles jamais aux gens fortement épris? Ou si quelque occasion les éveille, la passion n'en a-t-elle pas bientôt fait justice? De quelles ineffables voluptés, d'où naissent ensuite les plus douces lois de l'amour, notre grossière nature n'est-elle pas l'intarissable source? N'est-ce pas même particulièrement dans ce que notre nature a de plus grossier, que les plus ardentes passions trouvent leur aliment? N'est-ce pas de ce qu'elle a de plus dégoûtant que tant d'appétits désordonnés se repaissent avec avidité? Et croit-on qu'un corps *aromal* fît aussi bien leur affaire? Sans doute, un âge vient où les *charmes*, qui nous avaient si fort transportés, nous paraissent choses bien misérables, où ce qui était objet de passion, n'est plus qu'objet de dégoût. Quelquefois même ces sentiments arrivent avant l'âge : juste punition de l'abus des plaisirs. Mais ne faut-il pas qu'à l'affaiblissement de nos sens corresponde un affaiblissement de notre imagination? Et ne serions-nous pas trop misérables si, avec un corps usé, nous conservions toutes les illusions du jeune âge? C'est notre consolation de déprécier des plaisirs qui ne sont plus à notre portée. Mais ceux qui se plaignent de la grossièreté de nos organes et soupirent après une nature plus aérienne, conçoivent-ils ce que serait le plaisir là où, au lieu d'être une œuvre de chair, il serait une *œuvre d'atmosphère, une œuvre d'arome?*

De la mort. La vie, selon nous, est un bien. Mais, nous dit-on, si la vie est un bien, la mort n'est-elle pas par cela même un mal, et comment alors pouvez-vous nier le mal? — Cet argument n'est pas pour nous embarrasser. La vie est un bien, mais un bien fini, dont la mort est le terme; et bien loin que la vie ne puisse être dite un bien qu'à la condition

de toujours durer, il se peut qu'elle ne soit un bien qu'à la condition de finir. D'abord, de ce que la vie est un bien, ne s'ensuit-il pas qu'il est bon qu'il y ait le plus d'êtres possible qui en jouissent? Donc il est bon qu'il n'y ait pas qu'une génération de privilégiés, ce qui serait, si la mort n'existait pas; mais, qu'au contraire la multiplication de l'espèce humaine soit éternelle et infinie. Voilà que déjà la mort se trouve être une nécessité de l'ordre, de la justice, de la raison. Quelle eût été, d'ailleurs, la vie morale et intellectuelle, si l'humanité n'eût consisté qu'en une *génération*, si l'on veut, malgré l'hypothèse, nous passer ce mot? On sait quelle place occupent dans notre existence la famille et tous les rapports qui en découlent. Or, dans notre hypothèse de la non multiplication de l'espèce, la famille n'existerait pas. Nous ne serions ni pères, ni fils, ni frères, ni époux, ni amants même; car l'amour n'est qu'un moyen, dont la multiplication de l'espèce est la fin. Dans la nature, qui ne fait rien d'inutile et où il n'y a pas plus de causes sans effet, que d'effets sans cause, il faut bien que le plaisir accompagne l'acte de la procréation, sans quoi nous ne procréerions pas; mais l'agréable n'est jamais que le stimulant de l'utile, et il serait contre l'ordre que le plaisir se trouvât dans un acte stérile et sans objet. Donc nous n'aurions pas de sexe. Ainsi notre hypothèse emporte la suppression de tous les sentiments de l'amour sexuel et de l'affection familiale. Ce serait là, on en conviendra, une terrible brèche faite au monde moral; et une non moins profonde au monde intellectuel : quel stimulant, n'est-ce pas de notre industrie, que le soin de notre conservation, que la nécessité où nous sommes de lutter sans cesse contre la mort? Ne sent-on pas de même que la condition de la civilisation, de l'avancement dans les sciences et dans les arts, c'est un changement continuel de nos habitudes et de nos besoins, lequel n'a lieu que par le renouvellement des générations; et qu'une société d'êtres d'un même sexe, de même âge, éprouvant les mêmes besoins ou à peu près, resterait, frappée d'atonie, dans un éternel *statu quo?*

Mais ne voyons la chose qu'au point de vue matériel : quand nous demandons à ne pas mourir, nous demandons aussi à ne pas vieillir; car, à un certain âge, la mort devient un besoin, comme le sommeil (ce qui montre, en passant, à quoi se réduirait dans des conditions normales d'existence, c'est à dire dans un meilleur ordre social, lequel dépend de nous l'horreur du mal de la mort). Nous serions donc tous et toujours dans le même état où l'on est à l'âge de 25 ou 30 ans, ou à tout autre qu'on voudra. Mais le mouvement étant essentiel à la matière, et le travail de la nature étant une transformation continuelle, comment concevoir que nous pussions ne pas vieillir? C'est vouloir que la matière soit sans les lois qui lui sont essentielles, c'est à dire soit et ne soit pas en même temps, c'est demander l'équivalent d'un cercle carré; c'est se jeter tête baissée dans l'absurde!

Faut-il aussi beaucoup de réflexion pour comprendre que ce qui fait notre amour de la vie, ce qui lui donne son prix et son charme, c'est précisément sa fragilité, sa fugitivité et la crainte incessante de la perdre? Qu'on pense à tout ce que contient de douce mélancolie la pensée de la mort!

Des contrariétés de la nature. M. Jean Reynaud nous promet, en réparation des misères de cette vie, d'autres vies dans d'autres mondes, où grâce à de meilleures lois physiques et à la transformation de nos appareils organiques, nous jouirions d'un bonheur sans mélange. Là n'existerait aucune des contrariétés de la nature qui font sur ce globe nos misères de toute sorte : « contrariétés causées par les lois de la chaleur solaire, dont quelques degrés de plus ou de moins font la disette, la santé, la maladie; contrariétés causées par la présence des animaux nuisibles et des plantes inutiles....; contrariétés provenant des infirmités de notre nature, etc., etc. »

« Ainsi, dit M. Proudhon, M. Jean Reynaud trouve mauvais que le feu qui nous chauffe, nous brûle, que la lumière ne nous arrive jamais qu'en ligne droite, tandis qu'il nous

serait utile de la recevoir à volonté en ligne courbe; que la gravitation qui nous attache au sol ne cesse pas au commandement de l'ouvrier qui se laisse tomber d'un échaffaudage; que la terre en s'étendant devant nous, nous invite à marcher, et qu'en faisant usage de nos jambes, nous fatiguions nos muscles, ce qui provoque la transpiration et la sueur du front. Il se plaint qu'il n'y ait pas de colline sans vallée, de viande sans os, de production sans dépense, de force sans organe. Il regrette que la nature soit la nature, que l'esprit soit l'esprit, et qu'il ne dépende pas de notre volonté de les faire absurdes. » Voilà une autre philosophie que celle de M. Jean Reynaud.

M. Jean Reynaud, si nous ne nous trompons, est phalanstérien : que ne consacre-t-il son admirable talent à démontrer la possibilité et à faire naître l'amour d'une organisation sociale, où les travaux s'exécuteraient dans de telles conditions, que ce ne fût plus le lot de personne de supporter éternellement le poids du jour et de la chaleur? Cela serait plus philosophique que de critiquer les lois de la chaleur solaire et de se plaindre que les rayons lumineux ne nous arrivent pas tout à la fois en ligne droite, pour la maturation de nos fruits, et en ligne courbe, pour nous épargner le désagrément de la transpiration. Nous ajoutons que tous ces rêves d'existence ultra mondaine, qui corrompent la raison, ont encore l'inconvénient grave d'attiédir notre ardeur à améliorer, par des réformes, la seule vie qu'il soit certain pour tous que nous ayons à vivre.

Quelque absurdes que soient les aspirations que nous venons de passer en revue, nous nous sommes attaqués pourtant aux arguments les moins déraisonnables de la philosophie pessimiste qui court les rues. Le monde est plein de gens qui trouvent, comme Sancho, du soulagement « à crier, au moindre mal, comme si on les écorchait, » et d'autres plus misérables encore dont la vie se passe à déclamer contre la nature ou contre la Providence, parce qu'elle ne leur donne pas le moyen de satisfaire tous leurs goûts désor-

donnés de vanité, de débauche, de libertinage, parce qu'elle ne les fait pas jouir d'un bonheur dont la condition serait le malheur d'autrui et auquel chacun peut aspirer aussi légitimement qu'eux. Tout va mal, par exemple, et la vie est déclarée une absurdité, une mystification : par celui-ci, parce que après avoir dissipé sa fortune, il ne l'a pas encore ; par celui-là, parce qu'il est astreint à d'autres occupations que celles de culotter des pipes, de vider des chopes et de faire des carambolages; par d'autres, parce qu'ils ne sont pas ou rois, ou princes, ou ministres, ou généraux, ou millionnaires, comme s'il pouvait y avoir des rois sans qu'il y eût des sujets, des altesses sans de très humbles serviteurs, des généraux sans des soldats, des riches sans des pauvres; comme si l'autorité, la gloire, les honneurs, les richesses pour quelques-uns n'impliquaient pas la servitude, l'obscurité, l'abaissement, la pauvreté pour le plus grand nombre. Le Dieu de ces croyants malcontents n'est-il pas bien coupable et pourrait-il jamais se défendre contre le reproche de mauvaise volonté, lui qui, tout puissant, ne nous a pas tous faits ou rois, ou princes, ou généraux, ou millionnaires, tous comblés de gloire, de richesses, d'honneurs et de dignités? C'est alors que se produit le fameux argument que vous connaissez sur l'origine du mal : ou Dieu a laissé du mal dans le monde parce qu'il n'a pas pu faire autrement, ou, etc.

§ 5. *Que tout ce qu'il y a de mal dans le monde, à quoi nous puissions remédier, n'infirme pas notre principe : que tout est bien mais au contraire le confirme.*

L'ordre implique qu'il ne se peut rien concevoir de mieux que ce qui est, car le manque du mieux qui se concevrait serait un mal, et alors il y aurait désordre. Voilà la base de notre philosophie.

Or, la terre abandonnée à elle-même ne serait que ronces et épines, que marais fangeux et pestilentiels, etc. Ce n'est

que tourmentée, forcée par le travail de l'homme, qu'elle lui accorde les choses nécessaires à sa subsistance. Et vous dites, à cause de cela, et en comparant le monde tel qu'il était en sortant, comme dirait un poète, des mains de la nature, au monde tel qu'il est après les transformations que nous lui avons fait subir : Le monde laissait donc à désirer, puisqu'il a été si fort amélioré par le travail de l'homme. Il y a donc du mal dans le monde.

Cette objection absurde est la même, sous une autre forme, à laquelle nous avons déjà répondu, et qui consiste à se plaindre que l'homme soit soumis à la loi du travail, c'est à dire ne soit pas un homme, un être intelligent, un être libre, sans les conditions de la liberté et de l'intelligence. Le monde est ce qu'il faut qu'il soit, pour que l'homme y joue son rôle. La terre a subi d'importantes transformations et en subira de plus importantes encore, mais seulement à mesure que nos besoins les rendront nécessaires. Il n'est pas contre l'ordre que notre globe laisse toujours à désirer. Ce qui serait contraire à l'ordre, à la raison, ce qui est une conception absurde, ce serait que les différents états du monde, qui doivent avoir lieu, eussent lieu avant les besoins qui les rendent nécessaires, ce qui implique qu'ils se produiraient sans le travail de l'homme. Quoi qu'on allègue de mal existant et de mieux possible, la nécessité de la liberté de l'homme répond à tout. — A quoi bon des poux et des puces, dira un plaisant? A ceci, pauvre sire, que tu ne puisses pas croupir impunément dans la malpropreté. La nature maintient toutes les espèces dans l'état qu'il convient. Mais l'homme est libre : s'il manque aux soins qu'il doit prendre de sa personne, il est aussi rationnel qu'il soit puni de sa négligence par l'invasion d'animalcules nuisibles, qu'il est rationnel que les ronces et les épines envahissent une terre qu'on ne cultive plus.

Le globe parfait pour l'homme dans un état de bonheur parfait, c'est l'automatisme, le nihilisme. L'imperfection du globe et l'imperfection de l'homme, c'est leur éternelle per-

fectibilité, c'est l'intelligence, le progrès, la civilisation, le monde moral.

Ch. Fourier se moquait de l'admiration stupide des glorificateurs quand même de la Providence, s'efforçant de justifier tout ce qui est, par exemple l'existence de certaines espèces animales dégoûtantes ou nuisibles, comme les crapauds et les serpents.

Ces gens-là ont raison et Fourier n'a pas tort. Tant que les espèces animales dont il s'agit existent, il est bon qu'elles existent. Lorsqu'elles n'existeront pas, si cela arrive, il sera bon qu'elles n'existent pas. Elles n'auront plus alors leur raison d'être. Elles l'ont aujourd'hui.

Un jour, s'il faut en croire Fourier, l'homme, enfin maître de sa planète, la nettoiera, comme Hercule nettoya l'étable d'Angias, et non seulement fera disparaître les bêtes malfaisantes et les plantes nuisibles, mais encore réglera la température du globe, corrigeant le froid et le chaud, prévenant les intempéries, etc., etc. Nous ne savons pas quelle foi il convient d'avoir en ces prédictions; mais la perfectibilité de l'homme étant infinie, on ne saurait fixer une borne que ses effets ne pussent pas excéder. Ce que nous avons seulement à dire ici, c'est que plus on constatera de désordres, qu'il dépend de nous de faire cesser, mieux on démontrera l'ordre, puisque ces désordres ne seraient que les conditions d'exercice de l'intelligence et des vertus de l'homme; puisque la vie morale et intellectuelle ne se conçoit pas sans un certain état défectueux du monde physique, nécessaire pour le développement de l'homme. Le mal qui est la condition du bien, n'est pas le mal. L'ordre, par rapport au monde physique, c'est l'harmonie constante entre les différents états du globe et les besoins croissants de l'homme, selon l'usage qu'il fait de sa liberté.

§ 6 *Que l'inégalité des conditions, qui n'est pas l'inégalité du bien-être, ne fournit pas d'arguments contre l'existence de l'ordre.*

L'inégalité des conditions, quelques maux qu'elle engendre, n'est pas absolument le mal, puisque son existence possible est la condition de notre liberté. Mais il y aurait absolument mal, désordre, si les fautes où nous jettent notre sottise et notre méchanceté avaient pour résultat, en mettant tous les biens d'un côté et toutes les misères de l'autre, de faire de la vie un mal pour le plus grand nombre. Aussi, l'inégalité a-t-elle pour correctif un certain rapport d'opposition entre les biens les plus enviés et nos dispositions intérieures; et nous trouvons, avec Larochefoucauld, qu'il y a dans toutes les positions de la vie, une compensation de biens et de maux, qui fait que toutes les conditions sont égales.

Ce que nous appelons le bien, ce sont les richesses, les honneurs, les dignités. Ce que nous appelons le mal, c'est la pauvreté, le travail, l'infimité de position. Mais ceux à qui échoit le premier de ces lots sont-ils plus heureux que ceux à qui échoit le second? Voilà la question, et si nous trouvons qu'elle doit être résolue négativement, cette solution ne doit-elle pas calmer nos ressentiments et faire cesser nos murmures contre les injustices de la fortune? Le riche possède tout ce qu'il désire, mais s'il ne désire rien, si ses désirs n'ont pas le temps de naître, si la satiété lui a rendu tout insipide, les avantages qu'on lui envie ne sont-ils pas pour lui, comme s'ils n'étaient pas? A quoi, en effet, servent les biens qu'on peut se procurer par la richesse, lorsqu'on a perdu le goût de ces biens? La richesse alors est un avantage purement négatif, et si elle nous a rendus impropres à goûter des plaisirs dont nous aurions joui dans une autre position, n'est-elle pas un mal? Vous dites en voyant le faste du riche : Qu'a-t-il fait pour être dans cette position? Savez-vous si cette position, au lieu d'être pour lui une source de bien-être, n'est pas une source de misère?

Le pauvre est exposé à de cruelles privations, mais il ne souffre pas de l'absence de tous les biens qui lui manquent : on ne peut être privé des avantages dont on n'a pas l'idée. Borné donc aux seuls besoins naturels, il est rare qu'il ne puisse pas les satisfaire, et cette satisfaction suffit à le rendre heureux. Croit-on que les aliments grossiers, qu'assaisonne la faim, n'ont pas autant de saveur pour le pauvre, que pour l'estomac blasé du riche les mets les plus délicats. Si le pauvre ne mange pas toujours autant qu'il voudrait, il mange au moins toujours avec plaisir. Est-ce là un moindre avantage que de s'asseoir sans faim à une table bien servie, ce qui est si souvent le sort des riches ? Avec quel bonheur le malheureux savoure le moindre bien qui lui vient d'aventure ! A lui seul les douceurs de l'attente et la joie qu'on éprouve lorsqu'elle est remplie !

Le riche se soustrait à la loi du travail, mais le désœuvrement le rend à charge à lui-même et laisse son âme ouverte à tous les tourments et à tous les délires de son imagination. Le pauvre, accablé sous le poids de ses pénibles labeurs, soupire vainement après le bonheur de ne rien faire ; mais le travail qui tue son corps laisse son âme en repos ; l'ennui lui est inconnu, et le repos que lui apportent les jours de fériation est tout seul pour lui un bonheur ineffable.

Le riche, grâce à la culture de son esprit et au développement de sa sensibilité, a des jouissances morales ignorées du pauvre. Mais de quelles peines aussi cette sensibilité n'est-elle pas la source, dont le pauvre est toujours exempt ? Ce n'est pas parmi les paysans qu'on trouve ces pauvres amoureux incompris, toujours soupirant après un vain idéal de perfection, raffinant sans cesse sur le sentiment, toujours inquiets, toujours habiles à se rendre malheureux. Les tourments du cœur sont le lot de l'oisif : c'est à l'oisif qu'est réservée le plus cruelle des tortures morales : la jalousie.

La richesse est le chemin qui conduit aux honneurs et aux dignités. Mais que de mal pour atteindre à ces biens si enviés, et que de mal encore, lorsqu'on y est parvenu, pour

en paraître digne et pour s'y maintenir! Le bonheur pourrait-il être dans cet état d'éternelle représentation et d'incessante exhibition de soi-même, où il faut renoncer aux douceurs du recueillement et de la méditation! Aussi, combien en voit-on qui, à peine *montés sur le faîte, aspirent à descendre?* Combien paradent sur la scène, qui voudraient être dans les coulisses? Combien en est-il d'autres plus malheureux, pour qui les honneurs sont un besoin sans être un aliment? Où voit-on que les mauvaises passions : l'envie, la jalousie, la haine, règnent en souveraines, sinon chez la gent qui se dispute les honneurs? Quelle vie à toutes les époques fut plus dégouttante de fiel, quand elle n'a pas été dégouttante de sang, que la vie des hommes de cour? Opposera-t-on aux tortures dont est semée la carrière de l'ambitieux, le chagrin de l'homme de mérite supérieur, qui dans l'état obscur où le sort l'a placé, ne peut aspirer aux hauts emplois qu'il voit si mal remplis et dont il sent qu'il pourrait se montrer digne? Qu'est-ce que la peine morale du mérite méconnu, auprès des passions qui dévorent le cœur de l'homme en place? Que l'on bénirait son heureuse et douce obscurité, si l'on savait à quel prix la fortune vend ses faveurs!

Nous ne disons rien des terribles chutes, des lamentables catastrophes qui terminent tant de brillantes fortunes : toutes vicissitudes pourtant qui doivent entrer en ligne de compte dans l'évaluation des biens dont on fait tant de cas. Vous savez le couplet de Béranger :

Vous qu'afflige la détresse
Songez que plus d'un héros,
Dans le soulier qui le blesse,
A regretté ses sabots.

Plus d'un officier de mérite, restés dans les rangs inférieurs de l'armée, ne durent-ils pas, en voyant la triste fin de Ney et de Murat, ces deux favoris de l'aveugle déesse, se rappeler avec un certain bonheur de sécurité, la chanson des *Gueux?*

— Mais le savoir est un bien, et l'ignorance est un mal. Or, le savoir n'est accessible qu'au riche, et l'ignorance est le lot du pauvre. — Sans doute. Mais est-ce à dire que l'ignorant est plus à plaindre que l'homme instruit? En aucune manière, et là, comme partout, nous trouvons des compensations.

Le travail intellectuel a ses douleurs, comme ses joies. On ne résout pas tous les problèmes que l'on se pose. On n'atteint pas toujours aux hauteurs où l'on aspire. Que de désenchantements aussi on se prépare, en apprenant à voir clair! Que d'illusions on perd, en analysant la vie et en lisant dans le cœur des hommes! Est-ce le moyen d'être heureux, que d'apprécier tout à sa juste valeur?

Si l'ignorant, dont l'automatisme vous paraît si digne de pitié, n'a pas les joies du savoir, il n'en a pas non plus les peines : libre de toute vaine curiosité, il n'est pas pour lui de mystères à approfondir. Étranger, il est vrai, aux jouissances littéraires et artistiques, les chefs-d'œuvre du génie ne le transportent pas d'admiration; mais, inaccessible aussi aux tentations de la célébrité, il n'a pas le regret de ne pouvoir égaler ceux qu'il admire, et jamais un vain espoir de gloire n'a traversé ses plaisirs. Ce n'est pas l'ignorant enfin, dont les passions politiques troublent le repos et qui s'indigne jamais contre l'ordre social, dont il est la première victime. Quel idéal aurait-il à réaliser? Et comment ce qui est ne serait-il pas toujours pour son esprit borné la mesure du possible? Ne peut-on pas même dire, s'il est né avec un cœur honnête, que son abrutissement lui sauve la plus poignante des douleurs morales : celle que donne le spectacle de la sottise, de la servilité et de la lâcheté des peuples?

C'est mal à propos d'ailleurs qu'on suppose la vie du pauvre dépourvue de tout sentiment poétique; il serait étrange, lorsque l'ignorance est la mère de toute poésie, que le pauvre n'eût pas aussi la sienne. Mais ils n'ont pas vécu à la campagne, ni jamais entendu de chants rustiques, ceux qui refusent le sentiment poétique au pauvre! Quelle source de poésie n'est-ce pas pour le pauvre, que toute la grossière

superstition de l'anthropomorphisme, et à quelles touchantes légendes n'a-t-elle pas donné naissance? Ce qu'il faut reconnaître, au contraire, c'est que la poésie s'envole à mesure que la science progresse : quand la poésie de la foudre n'existe plus pour le savant, qui a étudié les effets de l'électricité, elle existe toujours pour le paysan, qui croit encore que c'est Dieu qui tonne.

Des sages m'ont ouvert les yeux,
Mais j'admirais bien plus l'aurore,
Quand je connaissais moins les cieux.
Du savoir le flambeau dévore
Les sylphes qui nous ont bercés.
Ah ! je voudrais vous croire encore,
Follets dansez, dansez, dansez.

(Béranger.)

C'est en nous éclairant que nous perdons le sens poétique. Toujours ignorant, toujours jeune, le pauvre est toujours poète.

§ 7 *Que les biens et les maux de la nature se compensent, comme les biens et les maux de la société.*

L'inégalité du bien-être ne se trouve pas plus dans les dons de la nature, que dans les dons de la fortune. Souvent d'ailleurs, chacune d'elle est prodigue ou avare, selon que l'autre est avare ou prodigue, comme si elles s'entendaient pour faire des compensations, et arriver, par un système d'équivalence, à l'égalité. Comparons deux hommes de tempéraments opposés : l'un froid, l'autre passionné. Le premier n'a pas de plaisirs très vifs, mais il est à l'abri des violents chagrins; le second doit à ses passions de grandes jouissances, mais de ses passions aussi il a les orages, les déboires, les mécomptes et les amertumes. Vous dites qu'alors il n'y a pas équivalence dans leurs conditions, et que l'avantage est au premier, le bonheur consistant plutôt dans l'absence des peines que dans la jouissance des plaisirs. — Oubliez-vous

que la période de calme arrivera pour l'homme ardent? Et avec quel bonheur alors ne savourera-t-il pas la tranquillité de l'âme, dont il a appris à si bien connaître le prix, si contrastante avec les tempêtes qui ont bouleversé sa vie ! Quelle jouissance de sécurité n'éprouvera-t-il pas à voir du rivage tant d'infortunés ballottés sur cette mer orageuse des passions où son esquif a si souvent failli sombrer ! — Alors c'est lui qui est le plus heureux? — Non, car quel vide ont dû laisser dans son âme ses ardeurs éteintes, vide que ne sauraient combler les plaisirs simples et innocents, dont d'ailleurs elles lui ont fait perdre le goût ! — S'il est ainsi, l'homme heureux, c'est l'homme sans passions ? — Non, car que de voluptés profondes, poignantes, ineffables, dont les enivrements lui sont inconnus, et dont le souvenir, après leur disparition, réchauffe encore, comme un soleil d'automne, celui qui les a éprouvées. Et la mélancolie des illusions perdues, des regrets, n'a-t-elle pas aussi sa douceur et sa poésie? — Alors... etc. Voilà comment, grâce à la variété infinie de sensations résultant de la variété infinie des humeurs, des caractères, des tempéraments, le bien et le mal partout se compensent.

Jamais on ne verra un bien ou un mal, dans un des plateaux de la balance de la vie, sans découvrir bientôt dans l'autre, pour peu qu'on y regarde de près, un mal ou un bien qui y fait contrepoids. C'est un bien que la santé, c'est un mal que l'état maladif, et il serait trop naïf de dire qu'il vaut mieux être robuste que maladif. Mais quelle absurdité ne serait-ce pas aussi d'affirmer, d'une manière absolue, qu'un homme de bonne santé est *nécessairement* plus heureux qu'un homme souffreteux? Ne suffit-il pas, pour qu'on ne puisse se prononcer à cet égard, que le malade qu'absorbe le soin de se faire vivre, échappe par là même aux tracas, aux tribulations, aux soucis de toute sorte, qui assiégent le bien portant ?

C'est un bien que la beauté, c'est un mal que la laideur. Mais, outre que deux hommes, l'un beau, l'autre laid, peuvent être d'une nature également indifférente et froide,

auquel cas la laideur n'est guère plus un mal pour l'un, que la beauté n'est un bien pour l'autre, que de circonstances peuvent faire que même, dans l'hypothèse contraire, le laid soit moins à plaindre que le beau? Nous ne voulons pas exposer, avec la comédie du Gymnase dramatique, tous les *malheurs d'un amant heureux* : toutes les mésaventures qui peuvent faire regretter d'avoir trop su plaire. Mais n'est-il pas vrai que la facilité des triomphes en émousse le charme? et qu'un seul échec peut être d'autant plus sensible à l'homme à bonnes fortunes, qu'il est plus habitué à ne pas trouver de cruelles? Ne se peut-il pas que le laid tire autant de bonheur d'un seul succès, que le beau, de toutes les aventures flatteuses dont sa vie est remplie? Supposons toutefois que tout accès à la carrière amoureuse se trouve fermé au disgracié de la nature, il reste toujours que, s'il est privé des douceurs de la passion, il n'est pas exposé à ses amertumes. L'amour ne naît pas là où il n'y a pas d'espérance; et celui à qui la nature interdit formellement un plaisir comprend qu'il en est d'autres, où il peut chercher des consolations. Ne sait-on pas enfin que de la douleur même d'une position exceptionnelle, il peut résulter pour celui qui s'y trouve, une sorte d'attendrissement sur lui-même, qui ne soit pas sans poésie, sans douceur et sans charme? Notre comparaison d'ailleurs n'a porté que sur une période de la vie; de combien de manières, dans les périodes suivantes, la compensation ne peut-elle pas se faire? Nous avons aussi supposé le cas le plus désavantageux pour les compensations, en nous bornant à comparer une bonne position à une position mauvaise. Mais les dons de la fortune et les dons de la nature, nous l'avons dit, sont mêlés et partagés. Là où il y a désavantage physique, il peut y avoir avantage intellectuel ou moral ou matériel, comme lorsque un beau est sot et qu'un laid a de l'esprit, ou qu'un autre sot et laid, a de la fortune et jouit bien de la vie.

Nous avons honte de ces lieux communs usés, dont il suffirait pourtant d'être bien pénétré, non pas, pour ne pas crier

quand on souffre, — la douleur raisonne mal, — mais pour raisonner juste au moins, dans le silence des passions.

§ 8 *Que la somme des biens de la vie étant proportionnelle à la somme de nos mérites, une plus grande somme de biens, en changeant ce rapport, serait un désordre.*

La question, si la vie est un bien, ou lequel vaut mieux, d'être ou de n'être pas; qu'il y ait quelque chose ou qu'il n'y ait rien, ne sera jamais débattue sérieusement. Quelle valeur veut-on qu'aient nos arguments contre la vie, en présence de notre attachement à cette vie méprisée et des soins que nous prenons pour la conserver. Les suicides qui, du reste, ne sont pas assez fréquents pour empêcher l'accroissement de la population, au lieu d'infirmer notre raisonnement, le confirment. C'est peu qu'un rapide moment de dégoût véritable de la vie, au prix de longues années, durant lesquelles on y a été si fortement attaché? Et si la vie a pu être rejetée, au moment où elle a été trouvée insupportable, n'est-ce pas une preuve que jusqu'à ce moment on la supportait volontiers? D'où vient, enfin, notre aspiration à l'immortalité, sinon de notre horreur du néant, et notre horreur du néant, sinon de notre amour de la vie? Ne faut-il pas que la passion de la vie ou l'horreur du néant soit bien forte pour que le plus grand bien que nous concevions, ce fût d'être assurés seulement de l'immortalité insipide que promet notre religion, et qui consisterait à jouer éternellement de l'encensoir devant le trône étincelant du Père Éternel? Ainsi nous trouvons un argument contre la réalité de notre survivance, dans notre aspiration même à cette survivance; car s'il est démontré par cette aspiration que la vie est un bien, auquel cas l'ordre par cela même existe, quelle nécessité y a-t-il de supposer une existence ultérieure?

Je veux admettre maintenant que notre attachement à notre propre vie ne prouve rien quant à la valeur réelle de la vie. Mais si notre appréciation de la vie peut être erronée

par rapport à nous, rien n'empêche qu'elle soit juste par rapport aux autres. Or, pourquoi, au lieu de nous réjouir de la mort de nos amis et de nos proches, ce qui serait raisonnable, si la vie était un mal, nous en affligeons-nous si fort? Pourquoi notre affliction est-elle d'autant plus vive qu'ils meurent plus jeunes, comme si la perte qu'ils font était d'autant plus grande? Pourquoi, si la vie est une mystification de la Providence ou de la nature, comme cela se dit, la prenons-nous tant au sérieux pour ceux que nous aimons, et sommes-nous si soigneux de leur ménager de solides établissements? Y a-t-il tant d'état à faire d'une chose qu'on dit de si peu d'importance? Nous reconnaissons que celui-là est heureux qui croit l'être; tout de même la vie est un bien, par cela seul que nous y tenons.

Peut-être nous accordera-t-on que la vie est un bien plutôt qu'un mal; mais on se plaindra au moins de l'insuffisance de ce bien. C'est donc alors que ce bien ne serait pas proportionné à nos mérites; car, comme il serait incontestablement injuste et irrationnel, que nous souffrissions des maux que nous n'aurions pas mérités, pourquoi ne nous paraîtrait-il pas de même injuste et irrationnel, que nous jouissions de biens dont nous ne serions pas dignes? Sur ce principe, si le peu de bien qui existe est tout ce que nous méritons, de quoi nous plaindrions-nous? Et sur quel fondement aspirerions-nous à un autre monde, comme dédommagement des maux de celui-ci? La contradiction est manifeste.

Mais personne ne nous entend plus, car l'attribut de Dieu, pour lequel on tient à Dieu, c'est la toute bonté. Dieu, dit-on, est amour, et on ne croit pouvoir mieux le faire comprendre qu'en l'assimilant à un père. Un homme tendre tient à avoir des enfants sur qui il concentre son amour; Dieu de même a créé l'homme pour avoir quelqu'un à aimer. Or, Dieu étant toute-puissance, comme il est toute bonté, comment tout n'est-il pas rose dans la vie? Un père de famille s'efforce de bien élever ses enfants; mais lorsqu'ils ne répondent pas à ses soins et ne se montrent pas aussi méri-

tants qu'il les aurait désirés, cesse-t-il pour cela de les traiter de son mieux? Et si, au lieu de les rendre aussi heureux qu'il peut, il ne les rendait qu'aussi heureux qu'ils méritent, restreignant ainsi volontairement les effets de son amour, sa conduite répondrait-elle à l'idée que nous nous faisons du devoir d'un père? Conclusion : Dieu, malgré l'infimité de nos mérites, ne nous ayant pas accordé une plus grande dose de bonheur, il faut qu'il nous tienne quelque autre chose en réserve.

Mais pour nous, c'est de justice ou de raison qu'il s'agit, et la question est de savoir si notre salaire en biens de cette vie est le juste prix de notre travail. Or, la question ainsi posée serait bientôt tranchée dans un tout autre sens qu'on ne désire, si nous tenions compte des idées qui ont cours relativement à nos mérites. A entendre, en effet, tout ce qui se débite de la méchanceté des hommes, et à consulter nos dispositions d'esprit à l'égard du prochain, est-il, au sentiment de chacun de nous, *un seul* de tous les autres qui, à raison de ses vices, de sa corruption, de son égoïsme, de sa méchanceté, ne soit beaucoup plus heureux qu'il ne le mérite et ait le moindre droit à un supplément de félicité dans un autre monde? Il est vrai que, en même temps que nous condamnons les autres, chacun de nous, faisant exception pour soi, entend bien qu'il est loin d'avoir tout ce qui lui est dû, et qu'à moins d'une autre vie qui le dédommage, il serait fondé à se dire frustré. Mais chacun de nous n'ayant pour soi que sa voix, et ayant contre soi la voix de tout le monde, le verdict rendu à la pluralité des suffrages, c'est que nos misères ne sont pas en rapport avec notre indignité, et que ce qui constituerait un désordre, ce n'est pas l'excès de nos maux, mais leur insuffisance. Cependant, de peur qu'on ne nous objecte que le jugement de chacun par rapport à soi balance le jugement de chacun par rapport à tous, nous traiterons les deux sentiments *ex æquo*, en les écartant l'un et l'autre.

Il sera plus sage, pour bien établir notre bilan et trouver

la mesure exacte de nos mérites, de nous livrer à une analyse sérieuse de nos meilleurs actes. Que ne pouvons-nous, à cet effet, reproduire ici *in extenso* un fort joli sermon d'un pasteur protestant dont le nom nous échappe! notre tâche se trouverait aussi merveilleusement que facilement remplie. Le texte de ce sermon intitulé : *les Idoles favorites*, est cette vérité : que parmi les chrétiens les plus occupés du soin de leur salut, chacun fait assez ordinairement une guerre terrible aux passions qu'il n'a pas, en vivant en d'autant meilleure intelligence avec celles qu'il a, et que c'est même pour s'autoriser à favoriser celles-ci, qu'il se montre si implacable envers celles-là; d'où il résulte que tout notre mérite consiste à enfoncer avec fureur des portes ouvertes, afin d'acquérir le droit de nous arrêter respectueusement devant les portes fermées. Tel serait le suprême effort dont seraient capables des chrétiens, c'est à dire des hommes dont le mobile est leur salut à faire, des hommes qui savent que leurs bonnes actions dans ce monde leur vaudraient un trésor dans l'autre.

Voici, par exemple, un bon chrétien dont le défaut est d'aimer le sexe, mais qui n'a aucun goût pour les plaisirs de la table. Que fait ce sage pour gagner le ciel? Il observe très rigoureusement les lois de la tempérance et de la sobriété; mais s'il ne se livre pas à ces deux vilains vices de la gourmandise et de l'intempérance qui ravalent l'homme si honteusement, ne lui sera-t-il pas pardonné de céder un peu aux ardeurs de son tempérament, de s'oublier quelquefois avec ses servantes, *sans scandale*, *bien entendu?* Sans doute, il voudrait mieux pour lui être de tout point irréprochable; mais l'homme n'est pas parfait, et la miséricorde de Dieu est si grande!

Un autre est d'un tempérament froid, d'une nature chaste; mais il aime le vin et la bonne chère. Celui-là qui sait aussi qu'il faut sur la terre s'imposer des privations, observe très scrupuleusement les lois de la chasteté. Ce n'est pas lui, il s'en défend bien, qui ira séduire la fille ou débaucher la

femme de son voisin! Mais lorsqu'il se tient ferme sur un terrain où tant d'autres chancellent et tombent, ce lui sera-t-il donc un crime irrémissible de goûter un peu les plaisirs de la table? On est homme enfin, et on ne saurait atteindre à la perfection!

Ainsi nos deux chrétiens ne se sont pas abandonnés à tous les vices. Non; ils ont su résister à celui qu'ils n'avaient pas, mais en cédant à un autre, duquel seul il leur eût été méritoire de triompher. Voilà comment chacun a son idole favorite, son goût dominant auquel, sans cesse il sacrifie, se croyant suffisamment en règle avec le ciel, s'il s'abstient du mal dont il n'est pas tenté ou fait le bien qui ne lui coûte aucun effort.

Déshabillons encore, pour notre complète instruction, quelques-unes de nos vertus, en commençant par celle qui a le plus de glorificateurs : la charité.

Il est quelques hommes charitables qui font d'abondantes aumônes et consacrent, au soulagement des malheureux, une portion notable de leurs revenus, qu'ils pourraient thésauriser à l'exemple du plus grand nombre des riches. Supposons que tel d'entre eux prélève sur un revenu de 100 mille francs, tous les ans 20 mille francs pour les pauvres. C'est beaucoup, c'est exceptionnel; mais est-ce assez pour se croire digne d'une éternité de bonheur? Sans doute, le résultat de cette charité est excellent. Mais pour apprécier ce qu'elle a de méritoire, il faut se demander combien on s'est livré de combats, combien on s'est imposé de sacrifices pour la pratiquer.

Voyons, homme charitable; avez-vous une passion prononcée pour la table, et vous êtes-vous dit : Je veux ne manger que pour vivre, et ce que j'économiserai en me privant de tant de mets délicats, qui excitent ma convoitise, je l'emploirai à apaiser la faim de tout ce que je trouverai de malheureux autour de moi. Êtes-vous d'une nature inflammable, et pouvant aspirer aux faveurs de telle belle, objet de vos désirs, qui ne saurait résister longtemps aux moyens de sé-

duction que donne la fortune, y avez-vous renoncé volontairement et par scrupule? Avez-vous fait mieux encore, et pour arracher une victime à la débauche ou à la prostitution, vous est-il venu à l'esprit d'employer à faire une dot à la pauvre fille, la somme d'argent dont vous pouviez-vous servir pour la corrompre? Vous avez des enfants que vous pourriez, grâce à vos richesses, pousser aux postes les plus brillants; avez-vous écarté ces idées de vanité, et bornant votre devoir paternel à mettre vos enfants à même de mériter les positions que vous ambitionnez pour eux, vous êtes-vous cru obligé de porter à d'autres pères de famille pour élever les leurs ou les nourrir seulement, ce que vous étiez maître de consacrer au luxe et à l'oisiveté des vôtres? Les questions sociales ont troublé le repos de vos pareils; mais lorsque vous entendiez dire que, au lieu de soulager les pauvres, il fallait travailler à l'extinction du paupérisme, étiez-vous avec ceux qui tenaient ce langage ou avec ceux à qui il faisait peur?.. Vous ne dites rien, vous baissez la tête; quels sont donc vos mérites? Quels sont vos titres à cette éternité de bonheur, que le ciel, suivant vous, serait injuste de ne pas vous tenir en réserve? Quoi! vous avez vécu dans l'abondance, le luxe et la mollesse; vous avez satisfait toutes vos passions dans les limites de la loi; et, parce que au nombre de ces passions ne se trouvait pas l'avarice, parce que sans rien prendre sur vos plaisirs, vous avez soulagé quelques misères autour de vous, vous vous flattez de vous être amassé un trésor dans le ciel! Avouez que dans ce cas les biens de l'autre monde auraient été pour vous d'un facile acquêt!

Telle pourtant que nous venons de la représenter, la charité n'est pas sans mérite. Mais qu'y a-t-il de méritoire dans une foule d'actes, d'ailleurs bons en soi, que nous imposent les convenances, le respect humain, et où notre bonne volonté n'a aucune part? On ne manque pas dans une certaine position de fortune, de faire distribuer une fois ou deux par semaine, à la porte de son château, quelques soupes ou quel-

ques morceaux de pain, tout en maudissant les importunités des pauvres qui vous assiégent partout. A peine, en effet, a-t-on quitté les champs pour la ville, sa propriété de la Touraine pour son hôtel du faubourg Saint-Germain, qu'aussitôt on entend d'importunes voix s'élever en faveur des indigents, *dont l'hiver va doubler les misères*. Voici venir toute la bande des dames patronesses quêtant pour *leurs bons pauvres*. Pas de moyen de leur échapper! C'est une des misères attachées à votre fortune de 50 ou 100 mille livres de rente, que d'être obligé d'accueillir, de la meilleure grâce du monde, tous les billets de bals ou de concerts qui vous sont présentés, et d'avoir toujours pour les dames patronesses des sourires non moins gracieux que les leurs. Mais lorsque *in petto* vous envoyez de bon cœur à tous les diables dames patronesses, bals et concerts; lorsque de vos vœux les plus ardents vous appelez un bon choléra qui vous débarrasse une bonne fois de la gent mendiante et de ses douces protectrices, lesquelles en sont peut-être aussi lasses que vous, suffit-il qu'un bon résultat ait été obtenu; que vous ayez contribué, dans une certaine mesure, au soulagement d'affreuses misères, pour que vos actes de charité soient en aucune manière méritoires? Et si en dansant, l'hiver, au profit des pauvres des villes, ou en faisant partager, l'été, à quelques pauvres de village la pâtée des chiens de votre meute, non seulement vous vous flattez d'avoir satisfait à tous vos devoirs d'humanité, mais encore vous prétendez ne pouvoir être dignement recompensé que par une éternité de bonheur, vos prétentions ne sont-elles pas odieuses autant que ridicules?

Que de sacrifices véritables, et dans les conditions mêmes où ils se produisent le plus naturellement, seront encore trouvés légers, si nous jugeons nos actions non par leurs résultats, mais par les sentiments qui les inspirent. Quoi de plus respectable, quoi de plus célébré que le dévouement familial! Voici un honnête industriel qui vit le plus misérablement, parce qu'il a deux fils au collége, dont les frais d'instruction absorbent toutes ses ressources; vous l'admirez.

Nous déclarons d'abord que l'amour familial tout seul est près de nous une faible recommandation : dans un sentiment, qui rend un homme indifférent aux maux de tous et lui fait dire dans le secret de son cœur : périsse l'humanité tout entière, pourvu que moi et les miens soyons pourvus ! nous ne voyons rien que d'organique, rien qui soit au dessus de l'attraction qui attache les bêtes à leurs petits. C'est du chien, du chat, de l'oie, du dindon, tout ce qu'on voudra, ce n'est pas de l'homme. Mais ce que nous avons à signaler ici, ce n'est pas du tout un égarement d'amour paternel, ce n'en est que l'apparence : s'il ne suivait que ses inspirations, notre petit industriel bornerait *le bienfait de l'instruction* pour ses enfants, à l'instruction primaire; ce n'est pas sa faute si l'étude du grec et du latin est en honneur. Que ne peut-il mettre ces grands jeunes gens en état de promptement se suffire en travaillant, ce qui lui permettrait d'augmenter la fortune qu'il voudrait leur laisser un jour, traduisez : de se livrer tout entier à son avarice, à sa fureur d'accumuler ! Mais le moyen de mettre ses enfants en apprentissage, lorsqu'on a des voisins, des amis qui mettent les leurs au collége! Le moyen de faire de ses enfants des ouvriers, lorsque les autres, des égaux, font des leurs des médecins, des avocats, des avoués, des notaires ! Force lui est de faire comme ceux de sa classe et d'élever ses enfants pour des professions libérales; force lui est de se dévouer. Le respect humain, les convenances, la dure loi de l'usage, tels sont trop souvent les mobiles secrets de cette vertu familiale, qu'on élève au ciel.

Nous ne verrons jamais la vertu dans des actes qu'on n'accomplit qu'à contre-cœur, et sous la pression du milieu où l'on vit. Ce n'est même pas assez que le sacrifice soit volontaire, pour être méritoire; il y faut encore certaines dispositions d'esprit, par lesquelles on se le rend agréable. Supposons, par exemple, pour ne pas sortir dans nos exemples de l'ordre de sentiments où nous nous trouvons, un homme qui accomplirait librement des devoirs de mari. Cet homme

a commencé par combler de biens la femme qu'il aimait, et depuis que la possession a amené chez lui la satiété, sa conduite pour elle n'a pas changé. Il semble donc que, si dans la première période de cette liaison, il a eu peu ou point de mérite, puisque alors la passion était son seul mobile, la période actuelle d'une générosité libre, désintéressée, soit méritoire au premier degré. Peut-être : oui, si notre amant dévoué a assez travaillé sur lui-même pour se mettre dans des dispositions d'esprit qui le rendent heureux des sacrifices qu'il fait et lui en fassent désirer la continuation; non, s'il ne persévère dans sa belle conduite que par honte de s'en dédire, que pour ne pas tomber trop bas dans l'estime de l'ancien objet de son amour; si au fond de son cœur il appelle de tous ses vœux quelque avilissement, quelque indignité de celle-ci qui le dégage de ses obligations, ou s'il soupire après un événement qui dénoue encore plus naturellement son lien. Dans cette dernière hypothèse, sa conduite quoique matériellement irréprochable ne lui constitue qu'un faible mérite.

Mais, va-t-on nous répondre, vous demandez une perfection morale, chimérique; il ne faut pas tant exiger de la nature humaine. Mais s'il faut si peu exiger en mérite de la nature humaine, pourquoi la nature humaine exige-t-elle tant en récompense? Et s'il n'y a rien dans nos meilleures actions, pour peu que nous prenions la peine de les analyser, dont les biens de cette vie ne soient une récompense suffisante, Que demandons-nous? On répond en invoquant la bonté infinie de Dieu. Et sa justice infinie!...

CHAPITRE II

—

QUE LA DOUBLE SANCTION DES RÈGLES DE LA MORALE, C'EST D'UNE PART LA SATISFACTION OU LE MALAISE DE LA CONSCIENCE, SELON QU'ON AGIT CONFORMÉMENT OU CONTRAIREMENT A SES PRESCRIPTIONS; D'AUTRE PART, LE BIEN-ÊTRE OU LE MAL-ÊTRE MATÉRIEL, D'APRÈS LA MÊME RÈGLE, MAIS AUTANT QUE LE COMPORTE LA LIBERTÉ DE TOUS.

I. Le point de départ de nos murmures, ce qu'on appelle le désordre, l'état de choses enfin dont la réparation exigerait une vie future, c'est l'opposition qu'on remarque entre l'état de certains hommes et leur valeur morale ou intellectuelle : l'esprit et l'honneur vont à pied, pendant que la sottise et l'infamie se promènent en carrosse. Et alors tout le monde de s'écrier avec Rousseau : « Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que l'oppression du juste et le triomphe du méchant ici bas, cela seul m'empêcherait de douter », ou bien encore : « Plus je rentre en moi, plus je lis ces mots gravés dans mon âme : Sois juste et tu seras heureux. Il n'en est rien pourtant, à considérer l'état présent des choses; le méchant prospère et le juste reste opprimé, etc., etc. » Tout cela veut-il dire que le bonheur est avec le méchant qui prospère et que celui-ci est plus heureux que le juste opprimé? Non, sans doute. Donc tout cela ne veut rien dire. Triomphe ne signifie pas bien-être, et si oppression signifie mal-être, il reste néanmoins vrai que le mal-être du

juste opprimé est encore moindre que celui du méchant qui triomphe. Donc les désordres de la société ne donnent nullement un démenti à ces mots gravés dans tous les cœurs : « Sois juste et tu seras heureux. » Et pour que ces mots soient gravés dans tous les cœurs, ne faut-il pas que tout le monde sente qu'il n'y a pas de bonheur véritable pour le méchant, mais que la première condition du bien-être, c'est l'honnêteté ? Rien est-il d'ailleurs plus éloigné de l'esprit de Rousseau, que le sens qu'impliquent les propositions que nous venons de citer ? S'il pouvait être sérieusement mis en question, lequel est le plus heureux du méchant dans son triomphe ou du juste dans son état d'oppression, notre premier argument, pour soutenir la seconde partie de l'alternative, ne serait-il pas l'exemple de Rousseau lui-même et de tous les véritables hommes d'élite qui, comme lui, indépendamment de toutes considérations ultra-vitales, ont mieux aimé être justes et persécutés que méchants et persécuteurs ? Mais, pour ne pas parler que de principes, Rousseau a-t-il jamais manqué à reconnaître et à proclamer qu'il valait mieux être le juste opprimé que le méchant qui prospère ? N'est-ce pas dans Rousseau que je lis : « Que la suprême jouissance est dans le contentement de soi-même » ce qui implique bien que la suprême jouissance n'est pas à la portée du méchant ? N'est-ce pas de Rousseau encore que j'apprends, que si la suprême justice se venge, elle se venge dès cette vie ? « Vous et vos erreurs, ô nations, êtes ses ministres, s'écrie-t-il. Elle emploie les maux que vous faites à punir les crimes qui les ont attirés. C'est dans vos cœurs insatiables, rongés d'envie, d'avarice et d'ambition, qu'au sein de vos fausses prospérités, les passions vengeresses punissent vos forfaits. Qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie ? Il est, dès celle-ci, dans le cœur du méchant ? » Après cet aveu éloquent du plus ardent des spiritualistes, que reste-t-il encore à faire pour démontrer la vaine apparence du désordre qui nous irrite ? Pourquoi Rousseau voudrait-il être Caton qui déchire ses entrailles, plutôt que César triomphant ? Parce que,

encore une fois, le contentement de soi-même est la suprême jouissance, et que cette jouissance n'est pas pour les scélérats.

Voilà donc une vérité à laquelle personne ne contredit : dès cette vie le paradis est dans le cœur du juste et l'enfer dans le cœur du méchant. Donc l'abaissement du juste et la prospérité du méchant ne constituent pas dans le monde un véritable désordre, qui rende nécessaire l'hypothèse d'une autre vie. Pour raisonner juste, une fois qu'on a reconnu que le méchant est plus malheureux que ceux qu'il persécute, il faut dire, en retournant la proposition de Rousseau : Quand je n'aurais d'autre preuve de l'inanité de tout système d'immortalité que la douce paix intérieure du juste et les tourments attachés au cœur du méchant, cela seul motiverait suffisamment ma négation.

II. Celui-là pourtant, selon Colins, serait non pas un honnête homme, mais un sot, qui ayant la certitude que tout finit avec cette vie ne ferait pas tout le mal qui lui profiterait, et qu'il pourrait faire impunément. Mais quel est donc le mal qu'on peut faire *impunément?* Est-il quelqu'un qui s'imagine que le crime d'un assassin reste impuni, parce que cet assassin aura eu miraculeusement la chance d'échapper au glaive de la justice? Compte-t-on pour rien les terreurs qui assiégent un criminel? Est-ce vivre que de ne pas apercevoir le tricorne d'un gendarme, sans penser qu'on est celui qu'il cherche, que de rêver toutes les nuits juges d'instruction, cour d'assises, exécution?

> De ses remords secrets triste et lente victime,
> Jamais un criminel ne s'absout de son crime.

On nous dira sans doute que tous les crimes ne tombent pas sous le coup de la loi ; qu'il en est un grand nombre dont la perpétration ne peut être accompagnée d'aucune terreur, puisqu'ils ne peuvent donner lieu à aucune poursuite judiciaire. Nous répondons que toute mauvaise action réagit contre son auteur, et que par conséquent les moindres

méfaits, comme les plus grands crimes, portent avec eux leur châtiment. Nous pourrions à cet effet montrer ici, comment le moindre résultat des mauvaises actions que la loi n'atteint pas est de nous faire perdre toute considération, et de nous placer, en nous attirant le mépris général, en quelque sorte au ban de l'humanité, ce qui nous occasionne un préjudice matériel bien supérieur à l'avantage qu'on espérait trouver à mal faire : c'est un lieu commun, que le bien mal acquis ne profite pas, et que tout balancé, on trouve un avantage réel à être honnête homme. Il faut peu de réflexion en effet, pour reconnaître que si le châtiment ou la récompense n'est pas toujours attaché à l'acte, ou n'en est pas la conséquence immédiate, il en est au moins la conséquence plus ou moins éloignée, par l'effet d'un jeu et d'un mécanisme d'événements, qui pour échapper à notre conception, n'en ont pas moins lieu, conformément à l'ordre et à la raison, à la justice éternelle. Donc à ne considérer que le côté matériel des choses, nous trouvons qu'il suffit d'être raisonnable et de comprendre ses intérêts, pour s'abstenir de mal faire.

Mais c'est de récompenses et de punitions morales qu'il s'agit. Or là où les mauvaises actions ne sont pas assez graves, pour produire la terreur ou le remords, où est donc la punition du coupable? Elle est dans l'altération de la conscience. Si quelque chose semble accuser un désordre dans le monde, c'est bien qu'il y ait des hommes dont toute la vie n'est qu'égoïsme, lâcheté, intrigue, bassesse, et qui pourtant recueillent en paix le fruit de leurs indignités. Ceux-là n'éprouvent pas de remords; on le voit trop à l'éternelle répétition de leurs vilains actes; aucune crainte non plus ne trouble leur tranquillité, car il ne font rien qui les rende justiciables des tribunaux. Il y a mieux, leur sécurité est même en raison de leur infamie. Ce sont eux qui s'appellent les bons, et qui ont l'autorité en main pour faire trembler ceux qu'ils appellent les méchants. C'est pourquoi vous demandez où est la punition de ces infâmes. Où elle est? dans leur dégradation de cœur et d'esprit, résultat de leurs fourberies et de

leurs turpitudes; elle est dans le farouche égoïsme, qui leur a desséché le cœur et qui les rend impropres à toute jouissance honnête. Quoi! un homme par la pratique des manœuvres déloyales, par l'habitude de la servilité, du mensonge, de la basse flatterie, a détruit en lui tout sens moral, tout sentiment de dignité, tout goût du beau et du juste; il est moralement mort, ce n'est plus qu'un cadavre; et vous demandez comment un pareil être est puni!

Je demande, moi, dans quels désordres nous pouvons tomber, de ceux-là même qu'on considère comme peu répréhensibles, parce qu'ils ne semblent pas nuire à autrui, dont nous ne recevions nécessairement le châtiment, ou par des peines physiques ou par des peines morales ou souvent par les unes et les autres en même temps? Si esclave de mes sens je m'abandonne sans réserve à leurs entraînements et détruis en moi des facultés, dont je devais compte à la société, ne suis-je pas bientôt puni de mes désordres, par la ruine de ma santé et par le dégoût qui suit tous les excès? Cette sensibilité maladive, cette irritabilité nerveuse, cet esprit ombrageux, ces mille imaginations corrompues qui m'obsèdent, sont-ce là de médiocres châtiments de l'abus que j'ai fait des plaisirs?

Ni la loi ni l'opinion n'atteignent ce débauché, à qui ses avantages extérieurs, son esprit entreprenant et son or corrupteur ont permis de triompher de tout ce qui faisait obstacle à la satisfaction de ses désirs, et de semer en mille lieux la honte et le désespoir. Aussi enviez-vous son bonheur. Que vous changeriez de sentiment, si à l'heure qu'il est, vous pouviez lire dans son cœur! Le voilà épris à son tour, cet homme qui s'est joué si longtemps des sentiments de tant de victimes, et n'avait goût qu'aux larmes qu'il faisait répandre. Le voilà en proie à tous les tourments de la jalousie, et ses souffrances sont en raison même de sa dépravation; car il suppose dans autrui tous les raffinements de perversité, auxquels il s'est livré lui-même. C'était donc pour son futur supplice qu'il apprenait à mépriser un sexe, d'où

dépend désormais son sort. Toutes les fourberies dont il a fait usage au détriment des autres, il les voit maintenant tournées contre lui. La moquerie cruelle, qui était l'assaisonnement de ses plaisirs coupables, il la suppose dans toutes les machinations dont il se croit l'objet; et l'inquiétude, les soupçons, la haine mettent l'enfer dans son cœur, et justement car son supplice est son ouvrage. De manière ou d'autre, il faut qu'à chaque abus soit attachée sa souffrance, à chaque méfait, son châtiment.

Dans les circonstances mêmes où le sentiment public nous absout, la conscience plus sévère refuse de nous pardonner. On sait si dans l'état présent des mœurs de notre société, où la femme ne compte guère que comme machine à plaisir, c'est une médiocre recommandation que d'être un homme à bonnes fortunes. Or supposons qu'un véritable don Juan, après avoir gagné à force de démonstrations, de douces et insinuantes paroles, un cœur honnête et simple, sans détour et sans défiance, abandonne sa victime, au moment où les suites de la faute où il l'a entraînée la placent entre la honte et la mort; supposons, ce qui est plus affreux encore, que cet abandon coïncide avec un établissement avantageux que le séducteur a su se ménager ailleurs; pouvez-vous croire, que cet homme envié, tout applaudi qu'il soit dans le monde, éprouve un grand contentement intérieur, qu'il ait l'esprit tranquille et soit véritablement heureux? Que si toutefois c'est sans aucun trouble de conscience qu'on commet de pareilles indignités, la punition pour cela ne manque pas. Le coupable appartient alors à cette catégorie de malheureux déjà signalée, que leurs désordres ont tués moralement, et qui ne vivent plus qu'à l'état de cadavres, incapables de tout sentiment, de toute jouissance honnête.

On veut que je sois insensé, si sachant que tout finit avec cette vie, je ne fais pas tout le mal qui peut me *profiter*. Mais qu'entendez-vous par ce mot *profiter?* Si tout le mal qui me *profiterait* devait en même temps me rendre malheureux, n'est-ce pas précisément parce que je ne suis pas un insensé,

n'est-ce pas précisément parce que je suis un homme de raison, que je m'en abstiens? Comment peut-on dire que j'aie intérêt à commettre telle mauvaise action, à cause de l'avantage matériel qu'elle doit me procurer, si cet avantage matériel n'est rien au prix du mal intérieur que je me ferai à moi-même; si cette mauvaise action me place dans des dispositions d'esprit qui me rendent la jouissance de tout bonheur impossible? Est-ce qu'il y aurait pour moi un avantage réel à m'enrichir, en trahissant un ami, en abusant de la confiance d'un étranger, en niant un dépôt, etc., etc., si, la mauvaise action commise, je dois être plus malheureux dans ma richesse, que je ne le suis dans ma pauvreté, avec le contentement et l'estime de moi-même? Ce n'est pas seulement, comme nous venons de le dire, du mal reconnu comme tel qu'on s'abstient pour vivre en paix avec soi-même; il est une foule d'actions, conformes aux idées reçues, par lesquelles non seulement on se tirerait des plus cruels embarras, mais encore on acquerrait l'estime du monde, dont on se garde pourtant, comme de véritables crimes, pour ne pas manquer à une parole donnée, ou ne pas tromper une espérance qu'on a laissé concevoir, pour ne pas enfin causer un chagrin immérité. C'est qu'on sait qu'on ne pourrait être heureux, ayant à se reprocher le malheur d'un autre. Prétendre qu'on peut être réellement intéressé à faire le mal, c'est nier la conscience, c'est nier l'amour du beau dans l'ordre moral et par conséquent le principe de toute morale. C'est à tort que la méchanceté est considérée comme un indice d'esprit; en réalité tout méchant n'est qu'un sot.

Nous avons vu tout à l'heure, en parlant de ceux dont la prospérité imméritée nous fait murmurer, de quelles fausses enveloppes sont souvent couverts les biens de la vie, tout ce que peuvent cacher de misères et de chagrins les positions les plus brillantes et réputées les plus enviables. Mais il convient aussi, pour une exacte appréciation des diverses conditions de la vie, de prendre garde que le crime ne s'évalue ni d'après ce qu'il est en soi, ni d'après ses résultats, mais

seulement d'après la répugnance qu'on éprouve à le commettre. Ce n'est que sur cette règle que peut se juger sainement la moralité de nos actes. C'est pourquoi, si un homme éprouvait non plus de répugnance à abattre une tête humaine qu'à abattre une tête de pavot, cet homme serait un fou à renfermer, mais non un criminel à punir. Le crime est dans la violence que nous faisons à notre conscience, et il est plus ou moins grand, en raison de cette violence.

Sur ce principe, un assassin est justement puni d'un meurtre par les remords qui le rongent et les terreurs qui l'assiégent, tandis que tel fournisseur des vivres aux armées, dont les fraudes ont fait périr plus d'hommes que la peste et la guerre, peut réellement jouir en paix du fruit de ses rapines, sans que sa sécurité nous fournisse un argument contre l'ordre. La raison de cette différence est simple : lorsque le bras de l'assassin se lève pour frapper sa victime, tout son être physique et moral éprouve le plus affreux bouleversement ; il ne se peut une plus énergique protestation de la nature, une défense plus nettement exprimée. Or quand la conscience a parlé si haut, quelle excuse aurait-on d'avoir étouffé sa voix? On a été suffisamment averti. Mais l'unique pensée du fournisseur des vivres a été de s'enrichir en volant l'État, chose dont on se fait habituellement peu de scrupule, car voler l'État, c'est voler tout le monde, ce qui équivaut dans l'esprit de beaucoup de gens, à ne voler personne, tant est insignifiant le tort fait à chacun. Il semble aussi qu'en volant l'État on use de représailles, comme si on reprenait à un voleur ce qu'il nous a volé. Aussi voyons-nous une foule d'honnêtes gens pratiquer à l'occasion la contrebande en toute sécurité de conscience, et tromper le fisc non seulement sans répugnance, mais encore avec un véritable plaisir, toutes les fois qu'ils le peuvent faire impunément. Quant aux funestes conséquences de ses fraudes, le fournisseur ne les a pas même entrevues, son esprit ne s'y est pas arrêté, ou au moins, il ne se les est pas représentées au vif, comme il eût fait, si c'était du poison qu'il eût

fourni, et dont l'absorption dût produire une mort immédiate. Sa conscience ne lui a pas parlé assez haut. C'est pour cela qu'il n'a pas de remords, malgré le mal qu'il a fait, car il l'a fait en quelque sorte inconsciencieusement.

Nous devons remarquer encore, pour la justification de tant de prétendus désordres dont le spectacle nous irrite, qu'il existe une foule d'abus sociaux, ouvrage de tous, dont ceux qui profitent ne sont pas plus des criminels, que ceux qui en souffrent; qu'ainsi malgré les raisons qu'il peut y avoir d'appeler la propriété le vol, les propriétaires ne sont pas pour cela des voleurs; et que de même, le commerce méritât-il toutes les sévères qualifications qu'on lui applique, c'est injustement que tout commerçant serait condamné comme malhonnête homme. On peut dire que c'est sans doute un grand mal, que la misère soit éternellement le lot du producteur, de celui dont le travail réel, effectif, nous fait vivre, tandis qu'il suffit à d'autres de spéculer sur le produit, pour arriver souvent sans peine à la fortune. Mais le commerçant, en usant des moyens que lui offre l'état présent des choses pour s'enrichir, n'a rien fait contre sa conscience. Donc il n'y a pas de raisons pour qu'il ne soit pas heureux, si d'ailleurs il est bon, juste, honnête? Quant au producteur, s'il ne s'enrichit pas, ce n'est pas par scrupule, ni que le désir pour cela lui manque; il n'accepte pas volontairement sa pauvreté. Donc cette pauvreté n'est pas plus méritoire, que l'enrichissement de l'autre n'est démériteant. Il est toujours un bonheur qui dépend de nous, et que nous pouvons trouver dans toutes les conditions.

II. Eh quoi! va-t-on s'écrier, Socrate a bu la ciguë, Robespierre est mort sur l'échafaud, exécré, abhorré du peuple pour qui il s'est dévoué, pour qui il a fait violence à ses sentiments d'humanité, en acceptant les nécessités d'une politique terrible, et vous affirmez l'ordre, et vous dites que notre bonheur dépend de nous! — Sans aucun doute, autant que le comporte la liberté. Socrate et Robespierre, grâce à leurs vertus, ont joui pendant leur vie de ce contentement

intérieur, qui est le bien suprême, et la condition de tout autre bien. Les récompenses matérielles ne leur ont pas manqué : juste prix de leur persévérance dans le bien. Socrate a eu le bonheur d'être longtemps l'oracle de toute la Grèce. Quant à Robespierre, ses incomparables succès de tribune, l'idolâtrie dont il fut l'objet, l'influence morale que lui avaient value son mérite et son incorruptibilité; le pressentiment qu'il dut avoir de l'éclat dont brillerait un jour sa mémoire, après l'apaisement des passions, tout cela, nous croyons, compose une assez belle existence. Supposez chez Socrate et Robespierre autant de vices qu'ils eurent de vertus ; ils n'auraient pas été heureux, puisqu'ils auraient manqué de ce contentement intérieur, qui est la jouissance suprême, et sans laquelle tout le reste n'est rien. Par conséquent, les avantages matériels qu'auraient pu leur procurer leurs turpitudes eussent été nuls quant à leur bien-être. Donc nous avons raison de dire que leur bonheur a été entre leurs mains. Mais ils sont morts l'un et l'autre assassinés : les circonstances de la mort de Robespierre sont surtout affreuses. C'est un souvenir qui nous remplit d'horreur et d'épouvante. — Sans doute, mais il faut raisonner : bonheur, mérite, liberté, ou liberté, mérite, bonheur sont trois choses, qui, mutuellement se supposent et se contiennent. Point de bonheur sans mérite, point de mérite sans liberté. C'est en vertu de leur libre arbitre que Socrate et Robespierre ont pratiqué la justice, ont mérité, et en méritant se sont procuré le contentement intérieur, qui est la suprême jouissance. Mais c'est aussi en vertu de leur libre arbitre que d'autres ont fait mourir Socrate et Robespierre, et se sont souillés d'un crime affreux. Qu'y a-t-il dans tout cela contre l'ordre, puisque tout cela a eu lieu en conséquence de la liberté, hors de laquelle il n'y a rien. Pour que Socrate et Robespierre ne pussent pas périr injustement, pour qu'il ne fût pas possible qu'il se commît des crimes, il faudrait que nous n'eussions pas de libre arbitre, auquel cas il n'y aurait ni Socrates, ni Robespierres, ni aucun juste, ni aucun méchant, mais seulement

des machines. Donc, encore une fois et toujours, nous plaindre des crimes qui désolent la société, c'est nous plaindre d'être libres, d'être quelque chose, c'est nous plaindre de n'être pas rien. La liberté, qui est la condition de notre bien-être, en est aussi la limite, puisque la liberté comporte le mal comme le bien.

CHAPITRE III

—

QUE LES MOBILES DE NOS ACTIONS EXISTENT EN DEHORS DE L'IDÉE RELIGIEUSE, ET QUE JAMAIS LA RELIGION N'EST LA CONDITION DE LA VIE SOCIALE

—

§ 1. *De la prétendue influence de la religion sur le peuple au point de vue politique.*

La maxime propriétaire : qu'il faut une religion pour le peuple (vous entendez *une* religion, c'est à dire celle-ci ou celle-là, il n'importe laquelle, *quoique leurs dogmes puissent être opposés*), s'entend généralement dans un sens politique, et signifie que le grand frein à opposer aux instincts révolutionnaires des masses, c'est la religion. Mais quand on parle des masses, on parle des classes ignorantes. C'est donc à raison de son ignorance que le peuple, qui doit être gouverné, a besoin d'une religion qui le rende gouvernable. Mais la condition de la religion étant l'ignorance, puisque l'esprit religieux s'affaiblit chez les peuples à mesure qu'ils se civilisent, si le peuple n'avait pas de religion, auquel cas il serait éclairé, il n'aurait pas besoin d'être rendu gouvernable, étant alors en état de se gouverner lui-même : donc la religion lui serait inutile. Ainsi nous trouvons que la religion est nécessaire là où il y a de la religion, et que là où il n'y a pas de religion, il n'est pas besoin de religion ; et nous trouvons encore que l'état de choses le plus désirable et le

meilleur serait celui où la religion ne serait pas nécessaire. Abaissons toutefois le débat, pour mieux nous mettre sur le terrain de nos adversaires. Le peuple est actuellement ignorant, et à raison de son ignorance il lui faut, dit-on, une religion qui dompte ses mauvais instincts; en d'autres termes : les pauvres sont des bêtes féroces qui, sans la muselière de la religion, se jetteraient immédiatement sur les riches et les dévoreraient. Tel est le sentiment général. C'est pourquoi, le 24 février 1848, la France, qui la veille comptait tant de voltairiens, ne se trouva plus peuplée que de catholiques. La propriété menacée, les conservateurs avaient appelé le prêtre à leur secours, en même temps que le gendarme. Tous se rappelèrent les leçons que leur avait données La Mennais à une autre époque : « Quel langage, avait dit celui-ci, à tenir au peuple que le vôtre! Nul n'a le droit de te commander; en conséquence reconnais un maître. Ton unique règle est ta volonté; en conséquence, obéis aux lois qui contrarient toutes tes volontés. Ton seul devoir est de te rendre, n'importe comment, heureux ici-bas; en conséquence, renonce à tous tes intérêts, étouffe la voix du désir et celle même du besoin; sois juste à tes dépens; soumets-toi sans murmurer aux plus dures privations, à l'indigence, au travail, à la douleur, à la faim....; sois notre victime volontaire et nous te paierons en retour d'un profond mépris. »

Nous n'avons jamais pu lire cet éloquent morceau, sans être pris d'un rire inextinguible. Quoi! M. de La Mennais a pu penser un seul instant que le pauvre est une victime volontaire des riches; que c'est par sentiment religieux qu'il renonce à ses intérêts, qu'il est juste à ses dépens, et que s'il respecte l'ordre de choses établi, avec la certitude de n'avoir que le mépris de ceux à qui sa soumission profite, c'est qu'il attend un dédommagement de ses misères au delà de la tombe! On ne réfute pas de pareilles sornettes, et c'est bien ici le cas de dire, que celui qui veut trop prouver ne prouve rien : le discours de La Mennais est sans qu'il s'en

doute, la réduction à l'absurde des espérances qui se fondent sur la puissance contre-révolutionnaire de l'idée religieuse.

Ah! que le compte des riches serait bientôt réglé, s'ils n'avaient pour se protéger contre la *prétendue fureur* des pauvres que les commandements de Dieu et de l'Église! Aussi ne voyons-nous pas que leur confiance en l'Évangile leur fasse négliger le code, ni qu'ils s'assurent moins sur le sabre du gendarme que sur le goupillon du curé. Et l'histoire est là pour justifier leurs précautions : est-ce que la ferveur religieuse manquait aux populations en 1358, lorsque éclata la Jacquerie?

Le véritable frein de l'esprit révolutionnaire des masses, s'il faut en croire ce que M. Guizot a murmuré tout bas à l'oreille des conservateurs, c'est le *travail*. Mais le *travail* que M. Guizot appelle *un frein* et qu'il glorifie « comme le côté admirable de notre société, » c'est le travail incessant qui ne laisse pas au prolétaire de loisir pour penser et pour raisonner. Donc, d'après M. Guizot, c'est trop de bien-être qui aurait rendu le peuple raisonneur. Donc la cause des révolutions ce serait, non l'excès des misères du peuple, comme on l'avait cru, mais l'insuffisance de ces misères. Donc le moyen de prévenir chez le peuple les idées révolutionnaires, ce serait d'y prévenir l'éclosion de toute idée, etc. Une autre conséquence de ces principes, c'est que la religion, dans l'œuvre de la contre-révolution, n'aurait qu'un rôle secondaire; ce n'est qu'après que le travail aurait opéré qu'elle viendrait brocher sur le tout.

Nous laissons à M. Guizot la responsabilité de sa théorie contre-révolutionaire du travail, qui n'est pas la nôtre. Mais nous disons, l'histoire à la main, qu'à aucune époque, ce n'a été le sentiment religieux qui a empêché les explosions du prolétariat; que ce n'est jamais la religion qui retient le peuple sous le joug ou qui l'y ramène lorsqu'il l'a secoué. Nous nous croyons donc fondé à conseiller au parti de l'ordre de mettre en économie toutes les sommes portées au budget des cultes.

§ 2. *De l'influence de la religion sur le peuple, relativement à la morale.*

Que nous considérions la maxime proprétaire : « Il faut une religion pour le peuple, » au point de vue de la morale ou au point de vue de la politique, notre argumentation ne change pas. La religion a pour condition l'ignorance, puisque partout, comme nous l'avons dit, le sentiment religieux est en raison inverse de la civilisation. Donc vanter les effets civilisateurs de la religion, c'est vanter la moralisation de l'ignorance; c'est prétendre que la vertu n'est compatible qu'avec la stupidité. A entendre pourtant la plupart des moralistes, sans religion la morale n'a pas de base, et la société tombe en dissolution. Au lieu de le dire, il faudrait le démontrer.

On ne peut nier d'abord que ce ne soit précisément là où il y a le plus de religion qu'il y ait le moins de moralité. Il appartient aux faiseurs d'ydilles et de bucoliques de chanter la pureté des mœurs villageoises. Mais en réalité, c'est dans les populations rurales, qui sont les plus religieuses, qu'il se commet le plus de crimes, et c'est là aussi qu'il règne le plus de ruse, de friponnerie et de mauvaise foi. Rien n'égale celles du paysan limousin ou poitevin ou auvergnat. L'unique pensée de cet honnête villageois, tout confit en dévotion, c'est de tromper son propriétaire, son *maître*, comme il dit, et cela non pas par esprit révolutionnaire, pour se venger de l'oppression qu'il croirait qui pèse sur lui, mais par pur esprit de rapine; et, à cet égard, toutes les prédications de son curé sont prédications dans le désert. — Mais, nous dit-on, sans la religion, le mal que vous signalez serait encore bien pire; c'est précisément à raison de son ignorance que le peuple a besoin d'idées religieuses, qui refrènent dans une certaine mesure ses mauvais penchants. — Mais, répondons-nous, si le peuple n'avait pas de religion, auquel cas étant éclairé, sa raison lui suffirait pour combattre son penchant au mal, ne se trouverait-il pas

dans une meilleure condition morale? Supposons, toutefois, que la ruine de la religion ne doive pas être l'avénement de la raison, et qu'il se pût que la religion étant partie, l'ignorance restât. Eh bien! alors, au lieu d'avoir ensemble le mal de la religion et le mal de l'ignorance, nous aurions le mal de l'ignorance sans le mal de la religion. La religion avec l'ignorance, c'est le paysan qui demande d'abord à Dieu des miracles et qui s'adresse ensuite au diable, pour avoir ce qu'il n'a pu obtenir de Dieu; n'est-ce pas dans les campagnes que Satan, au beau temps des croyances religieuses, avait sa meilleure et sa plus nombreuse clientelle? Que de braves gens alors étaient toujours prêts à trafiquer de leurs âmes, aux plus modestes conditions! Et que de paysans on trouverait encore aujourd'hui, qui donneraient leur part du ciel pour le *moindre ducaton!* La religion avec l'ignorance, c'est le commerce des accommodements avec le ciel; une fois la mauvaise action commise, on a bientôt fait de se persuader et de persuader à Dieu qu'on en éprouve un vrai repentir, moyennant quoi la faute est effacée, et on recommence le lendemain, toujours confiant dans la miséricorde de Dieu! La crainte de Dieu n'empêche pas de commettre le mal, et la confiance qu'on a dans l'inépuisable bonté de Dieu encourage à recommencer. La religion avec l'ignorance, c'est la femme *Parang* qui, lorsque son mari part pour aller voler et assassiner, se met à prier pour la *réussite de l'affaire*. L'ignorance sans la religion, c'est peut-être encore le méchant qui médite le crime; mais alors le méchant qui n'a pas à compter sur Dieu, compte davantage avec la justice des hommes.

Les populations religieuses sont les moins morales, non seulement parce que la religion ne va pas sans l'ignorance et la dégradation de cœur et d'esprit qui en est la suite, mais encore parce que la religion, au sein de l'ignorance, ne peut produire que de mauvais effets. Donc la religion n'est pas plus un frein contre les penchants criminels du peuple que contre ses prétendues tendances révolutionnaires.

§ 3. *De l'influence religieuse sur les esprits éclairés et les puissants du monde.*

On demande maintenant quel sera, à défaut de religion, le frein de ceux qui sont au dessus de la loi. — A la bonne heure! C'est pour les princes et les riches, qui peuvent braver la loi ou l'éluder, que je voudrais le frein de la religion, et non pour de pauvres diables qui voient le glaive de la justice toujours levé sur leurs têtes. Donc au lieu de dire : il faut une religion pour le peuple, nous dirons : il faut une religion pour les grands; mais si ceux-là encore ne sont pas assez forts de leur raison contre leur penchant au mal, quel effet pouvons-nous attendre de la religion dans leurs esprits mal faits? « Je ne voudrais pas, dit Voltaire, avoir affaire à un prince athée, qui trouverait son intérêt à me faire piler dans un mortier; je serais bien sûr d'y être pilé. » — Et si, répond Proudhon, vous aviez affaire à un prince dévot, qui trouvât la religion intéressée à ce que vous fussiez pilé dans un mortier, ne seriez-vous pas aussi sûr d'y être pilé? Qu'est-ce, en effet, que les crimes que la crainte de Dieu a empêchés, aux prix de ceux que le zèle de la religion a fait commettre? Croit-on que Louis XIV, athée, eût fait tout le mal qu'a fait Louis XIV, dévot? J'ai une garantie contre la méchanceté du prince athée dans ses lumières, qui doivent le rendre prudent. Mais avec le prince dévot, tout n'est-il pas danger? Ce n'est pas seulement lorsque la religion aura parlé, qu'il fera massacrer les hommes par millions, l'intérêt de Dieu donnant pour lui au crime, les couleurs de la vertu. Mais la même faiblesse d'esprit qui le rend religieux, ne lui rendra-t-elle pas en toutes choses le crime facile, en l'aveuglant sur ses conséquences, en le lui montrant nécessaire, lorsqu'il ne le sera pas? J'aurais ici trop d'avantages, si j'appelais l'histoire à l'appui de ma thèse. Mais est-ce bien Voltaire qui a pu croire qu'aucune considération religieuse pût jamais retenir sur la pente du crime un prince qui croirait son autorité menacée?.. Passons des rois à leurs courtisans : « Je

ne voudrais pas (c'est toujours Voltaire qui parle), si j'étais souverain, avoir affaire à des courtisans athées; il me faudrait prendre au hasard du contre-poison tous les jours. » — A ce compte, si blessé dans son orgueil et dans sa vanité ou justement irrité d'un passe-droit du maître, ce courtisan vaniteux, envieux, ambitieux s'abstient, malgré son désir de vengeance, de tout attentat aux jours du prince, c'est un scrupule religieux et la crainte de l'enfer qui le retiennent! Que dis-je : si cette race tout entière de courtisans, race orgueilleuse, cupide, cruelle, dévorée de convoitise, d'envie, de jalousie, en proie à toutes les mauvaises passions, ne s'entr'empoisonne pas et ne s'entr'égorge pas, c'est à des motifs religieux qu'il faut faire honneur de sa modération!

« ..... morbleu! je ne veux pas parler,
Tant ce raisonnement est plein d'impertinence!

§ 4. *Quels sont les éléments de conservation que possède en soi tout ordre social en dehors de l'idée religieuse : pénalité, conscience, etc.*

Proclamer la non existence de Dieu, c'est, d'après Voltaire, tenir à la société le langage suivant : « Messieurs et mesdames, volez, empoisonnez, tuez, violez, etc., si le cœur vous en dit; tout cela est égal, pourvu que vous vous assuriez l'impunité. » Nous avons vu Colins de son côté traiter de parfait imbécile, celui qui, n'ayant pas de religion, ne commet pas tous les crimes qui lui profiteraient et qu'il pourrait commettre impunément. Très bien! Mais quels sont donc les crimes qu'il est si facile de commettre impunément? Ne dirait-on pas, à entendre parler ces messieurs, qu'il n'y a qu'à se baisser et en prendre, et que pour peu qu'on ait envie de tuer et de voler, rien n'est plus facile que de s'en passer la fantaisie?

« Oui! si nous n'avions pas des juges à Berlin! »

Oui, si nous n'avions pas de gendarmes!

Tenez pour certain que là où est allumée la passion du crime, on tue, on viole, on vole, on empoisonne absolument comme si la religion était à naître ; mais tout cela, *seulement autant* qu'on peut espérer l'impunité, dans la proportion des chances qu'on a d'échapper à la justice ; et c'est parce que ces chances sont peu nombreuses, que le crime est rare. Personne n'imagine, sans doute, qu'étant supprimé le frein des lois et restant seulement le frein de la religion, la société subsistât un seul instant. Donc, c'est par la loi et non par la religion que la société subsiste. Donc, la base de l'ordre et la sanction des règles de la morale, c'est avant tout la pénalité ; or la loi n'a pas un caractère contingent : partout où il y a société, il y a lois, comme partout où il y a hommes, il y a société. Voilà comment la société a, en elle-même, le premier élément de sa conservation.

Sans doute, la société ne vit pas que du code. Et, « si, comme on l'a dit, tout ce qui n'est pas légalement défendu se trouvait tout à coup moralement permis, il y aurait dissolution du corps social » car dans cette hypothèse les hommes vivraient à côté l'un de l'autre, à l'état d'étrangeté, sans aucun lien qui les unît. Mais à côté et au dessus des lois, il y a la conscience dont elles émanent, laquelle parle encore lorsque la loi se tait. Et quelle erreur ne serait-ce pas de croire que, lorsque la voix de la conscience n'est pas écoutée, celle de la religion a chance de se faire entendre ! Que de sacrifices obscurs inspire la conscience, auprès desquels brilleraient peu ceux dont la religion fait tant de bruit ! Que de milliers de cas où la conscience commande haut et ferme pendant que la religion se tait et est obligée de se taire pour ne pas commander le mal ! Qui dira toutes les susceptibilités, toutes les délicatesses de la conscience ? Qui dévoilera tous ses mystérieux triomphes ? Que faudrait-il souvent, pour passer des privations à l'abondance, de la tristesse et des soucis à la joie et aux plaisirs ? Ne pas tenir une promesse ; que dis-je, manquer à réaliser une espérance qu'on a laissé concevoir. Pourquoi placé dans l'alternative d'empoisonner à

jamais sa vie, en se jetant dans d'éternels embarras ou de causer à autrui une déception, une douleur, est-ce le premier parti que l'on prend, en s'efforçant encore de ne pas laisser soupçonner son dévouement? Pourquoi tel pauvre ouvrier, accablé de famille, qui, pour vivre heureux et tranquille (si l'on pouvait être heureux et tranquille en violant sa conscience), n'aurait qu'à planter là sa femme et ses enfants qui ne le passionnent guère, et à aller ailleurs jouir des moyens d'existence qu'il emporte partout au bout de ses bras, reste-t-il à son poste, où il doit éternellement souffrir? Est-ce par peur de l'enfer? Osera-t-on comparer aux sublimes effets de la conscience, la restitution d'une vieille poule volée, due aux soins d'un confesseur?

La conscience donc avec ses prescriptions impérieuses, les sentiments d'affection et de bienveillance, naturels parmi les hommes, la sociabilité, le respect de l'opinion publique et le besoin de considération qui sont de l'essence de notre nature sociable; voilà, en dehors de toute idée religieuse, pour la cohésion de la société, pour l'agrégation des membres de tout groupe humanitaire, des lois morales aussi efficaces que le sont dans l'ordre physique les lois d'affinité par lesquelles a lieu l'agrégation des molécules des corps.

L'anthropomorphisme ne veut reconnaître d'autre stimulant du bien, que l'amour ou la crainte de Dieu. Et Rousseau, l'homme de sentiment et de conscience, oubliant qu'il a mis l'enfer, dès ce monde, dans le cœur du méchant, s'est cru obligé d'enseigner que pour être honnête homme, on a besoin de croire en Dieu. Faut-il donc s'étonner qu'il soit de règle parmi les moralistes, d'accuser l'insuffisance des stimulants de la conscience? « On m'offre, dit M. de La Mennais, pour compensation des maux que m'aura attirés la fidélité à mes devoirs, la joie qui accompagne le bon témoignage de soi. Quelle dérision! La joie de la pauvreté, de la faim, de la soif, des maladies, des souffrances du corps et de l'âme, la joie des prisons et des échafauds, la joie d'une misère sans espérance! » Que veut dire La Mennais? Entend-il que

c'est à l'espérance du bonheur qui attendait les bons dans les champs Élysées qu'il faut attribuer les dévouements des Curtius, des Régulus et de tant d'autres? La passion de la justice, l'exaltation politique, l'amour de la gloire, — *laudum immensa cupido*, — tels sont les sentiments qui font braver la pauvreté, la faim, la soif, la prison et l'échafaud. Et si le nombre est grand des cœurs honnêtes que la crainte de tant de maux détourne de l'exécution des grandes entreprises ou de la pratique des grandes vertus, le nombre est-il moindre des croyants, qui ne saisissent pas toutes les occasions possibles de cueillir la palme du martyre? Ce n'est pas la religion qui enfante les grands dévouements utiles à la société; elle les empêche au contraire en prêchant le mépris des choses de ce monde. Et les grands dévouements de la religion n'ont jamais été que pour la religion : tels ont été les dévouements des martyrs.

Que si certains dévouements qu'inspire le christianisme, et qui n'obligent pas à braver la prison et l'échafaud, sont utiles à la société, ils ne sont pourtant pas la condition de son existence. La société subsisterait sans des sœurs de charité.

La conscience suffit à l'ordre, et si elle ne prévient pas tous les crimes, ceux qu'elle est impuissante à prévenir, ce n'est certainement pas la religion qui les préviendrait; là aussi où la religion opère, la conscience a opéré avant elle. L'œuvre d'une piété éclairée, c'est toujours et auparavant l'œuvre d'une conscience délicate.

Quelle faible barrière, dit-on, que la conscience contre les violentes passions! Sans doute, lorsque tel outrage, telle offense ou telle injustice imméritée allume dans notre cœur la désir de la vengeance, ce n'est pas un scrupule qui nous retient, mais ce n'est pas non plus, on l'avouera bien, la peur de l'enfer. Il n'y a alors pour arrêter notre bras, il faut bien le dire, que la pensée du bourreau, que l'image terrifiante du glaive de la loi prêt à tomber sur nous.

Qu'alléguera-t-on encore en faveur de la nécessité de la

religion? L'insuffisance ou l'incertitude des lumières de la conscience? La preuve que la conscience ne nous fait jamais défaut et ne nous égare pas par de fausses lueurs, c'est que nous sommes toujours justes dans la cause d'autrui. Mais la lutte en nous est entre notre conscience, honnête casuiste, et nos passions, mauvaises conseillères. S'il est d'ailleurs des capitulations de conscience, n'est-il pas des accommodements avec le ciel? Et ces deux choses ne sont-elles pas une seule et même chose?

N'oublions jamais que la religion a nécessairement l'ignorance pour compagne. Or, si je demandais lequel vaut le mieux pour l'ordre social : de l'ignorance avec le sentiment religieux ou des lumières qui développent la sensibilité de la conscience, en détruisant le sentiment religieux, la question ainsi posée ne serait-elle pas bientôt résolue?

En résumé, c'est le sentiment commun que le plus court chemin pour arriver au bien-être, c'est la ligne droite : l'honnêteté. D'autre part, c'est une maxime des pauvres aussi bien que des riches, que la religion n'est bonne que pour le peuple. Donc, au sentiment de tous, la raison suffit à la conduite de la vie et ce n'est qu'à son défaut que la religion est nécessaire. Or, la religion sans la raison, qu'est-ce et que faut-il en attendre?

CHAPITRE IV

—

QUE NON SEULEMENT LA MORALE EST INDÉPENDANTE DES IDÉES RELIGIEUSES, MAIS QU'ENCORE IL Y A INCOMPATIBILITÉ RÉELLE ENTRE LA MORALE ET LA RELIGION

Nous dénions à l'idée religieuse l'influence qu'on lui attribue; mais il ne suffit pas d'ailleurs pour la moralité de notre existence, que nous fassions le bien; il faut encore dans l'accomplissement du bien certaines dispositions d'esprit, qui s'y trouvent d'ordinaire, mais qui pourraient pourtant ne pas s'y trouver. Donc si la religion nous faisait faire le bien, mais sans nous le faire aimer, la moralité perdrait à ce résultat tout ce qu'y gagnerait matériellement l'ordre social.

Or, qu'appelle-t-on morales ou méritoires? Des actions désintéressées. Où est la moralité, le mérite, quand on ne fait le bien, que dans l'espoir d'une récompense, quand on ne s'abstient du mal que par crainte du châtiment? Celui qui donne aujourd'hui un œuf pour avoir demain un bœuf, fait-il une action bien méritoire? — On répond non. Or, sur cette réponse la contradiction n'est-elle pas manifeste de s'élever contre la doctrine qui fait de l'intérêt personnel le mobile de nos actions, et de ne reconnaître en même temps de base à la morale que l'idée religieuse, en vertu de laquelle l'unique stimulant de notre conduite dans cette vie serait l'attente d'une récompense dans une vie ultérieure? Qu'est-ce que de bonnes

actions accomplies en vue des biens d'une autre vie, sinon un placement à intérêt et à intérêt usuraire encore, une éternité de bonheur devant être le prix d'une privation ou d'une douleur très passagère. Sans doute, le bien que nous supposons que fait faire la religion est toujours le bien ; mais le prix usuraire dont il doit être payé ne lui ôte-t-il pas tout caractère moral ou méritoire ?

La religion condamne l'égoïste qui dit : Pourquoi ferais-je le bien dont je n'attends aucun profit? pourquoi m'abstiendrais-je du mal qui peut m'être utile? Mais lorsque la religion dit à l'incrédule honnête homme : Pourquoi êtes-vous honnête homme, vous qui ne croyez à rien? c'est inconséquence à vous de vous abstenir du mal dont vous tireriez profit, ou de faire le bien à votre détriment, puisque vous n'avez rien à craindre ni à espérer d'une justice divine; ne parle-t-elle pas comme l'égoïste qu'elle condamnait tout à l'heure? Les deux raisonnements ne sont-ils pas puisés à la même source, au même sentiment? Les faits confirment pleinement sur ce point notre jugement, car l'égoïsme des dévots ne se manifeste pas moins au sujet des biens de l'autre vie, qu'au sujet des biens de ce monde. On dit, comme propriétaire : *Chacun chez soi, chacun pour soi*, puis on dit, comme dévot : chacun *pour soi* et Dieu *pour tous*. Le sens de cette dernière devise est bien sans doute, qu'il importe peu aux dévots que leur prochain fasse son salut, pourvu qu'eux fassent le leur. Encore sont-ce les meilleurs qui tiennent ce langage, pour lequel ils voient vanter leur tolérance. Quant aux farouches partisans du *compelle intrare*, inutile de dire, que s'ils veulent forcer les autres à se sauver ou leur faire expier dès ce monde le crime de leur hérésie ou de leur incrédulité, ce qui fait leur zèle et les rend persécuteurs, c'est moins la passion de faire partager au plus grand nombre possible leur bonheur céleste, qu'un moyen de se l'assurer à eux-mêmes.

Lorsque les dévots ont si peu de souci du bonheur éternel de leur prochain, on pense bien que ce n'est pas pour le

rendre heureux pendant cette courte vie, qu'ils vont compromettre leur propre félicité dans l'autre. C'est pourquoi beaucoup de dévots, frustrant les espérances de leurs héritiers, donnent leurs biens à l'Église. Vous les blâmez; pourquoi; sur quel fondement, une fois qu'il est admis, que nos actions sont morales quand elles sont de bons calculs, pourvu que ces calculs soient relatifs à une vie ultérieure? Tout au plus pouvez-vous dire qu'ils se trompent sur les moyens de plaire à celui dont dépend leur sort futur. Mais si vous acceptez leur point de départ qui est : que l'Église a le pouvoir de lier et de délier, vous êtes bien obligé de reconnaître qu'ils agissent fort conséquemment. C'est mal à propos d'ailleurs qu'on nous objecterait ici que ce n'est pas à des personnes d'une piété éclairée que vient jamais l'idée de frustrer leurs familles au profit de l'Église. Là n'est plus la question, et notre réponse à ce sujet est toujours la même : c'est que la raison suffisant là où elle se trouve, à la conduite de la vie, et la religion n'étant jugée nécessaire que pour les ignorants et les esprits incultes, la sagesse des gens d'une piété éclairée (à supposer que ces deux mots ne hurlent pas d'effroi de se voir accouplés) est l'ouvrage de leur raison, avant de l'être de leur religion; en sorte que ce dernier mobile est pour eux de surérogation.

Mais, rétractant mon point de départ, j'accorde un moment que le mobile religieux n'ôte rien à la moralité de nos bonnes œuvres. Mais pourquoi? On conviendra bien que quelqu'un qui donnerait *un* de la main droite pour recevoir immédiatement *mille* de la main gauche, ne ferait rien là de bien méritoire, et qu'il serait de même parfaitement ridicule de célébrer la vertu d'un homme qui s'abstiendrait de toute mauvaise action, parce qu'il ne marcherait qu'accompagné d'un gendarme, toujours prêt à l'appréhender au corps, à la moindre incartade. Donc si un acte inspiré par la religion peut être moral, c'est parce que le ciel est très loin et la terre très près; parce que l'éloignement de la récompense ultra-vitale semble la rendre incertaine, parce que entre le

croire et le savoir il existe un abîme. On ne le niera pas, c'est en raison de l'éloignement de la récompense et de son incertitude, que le bien que nous inspire la religion est méritoire, cet éloignement et cette incertitude étant ce qui leur imprime quelque caractère de désintéressement. Donc, s'il n'y avait nulle récompense à attendre à aucun moment, alors, seulement, le désintéressement étant complet, nos actions seraient complétement morales et méritoires.

J'accorderai volontiers à Colins (s'il y a lieu) que la certitude de la prolongation de notre être, au delà de la vie présente, aurait sur notre conduite une influence favorable; mais, nous le répétons, il ne suffit pas que nous fassions bien, il faut que nous méritions, et nous ne pouvons pas mériter, si tout se borne pour nous à un bon calcul.

C'est d'ailleurs des religions existantes qu'il s'agit d'abord. Or, pour la moralité de nos actes dans ces religions, il faut que le croyant entrevoie la divinité, mais qu'il ne la voie pas. Il faut qu'il s'imagine avoir de bonnes raisons pour croire, mais qu'il n'obtienne jamais de démonstrations. « Le mystère qui enveloppe Dieu, c'est lui-même, dit M. de Lamartine, une de ses parties constituantes; s'il y avait évidence, il n'y aurait pas de vertu » or, par la même raison qu'il n'y aurait pas vertu chez le théiste, s'il voyait Dieu, il y a vertu chez celui qui fait le bien, avec la certitude qu'il n'y a pas de Dieu.

Quel argument encore en faveur de notre thèse antireligieuse ne trouvons-nous pas dans les principes mêmes des hommes qui ont fait le plus d'honneur à la religion! Est-ce que de saints personnages n'ont pas enseigné que si Dieu nous ordonnait le mal, il vaudrait mieux nous damner que de lui obéir? Donc, pour ces pères que Colins eût qualifiés d'imbéciles, la morale est indépendante des idées religieuses, et la condition de toute moralité, c'est le désintéressement.

Il est aussi une foule de gens qui font le bien pour l'amour de Dieu, sans lui demander rien, et en dehors de toute idée

de récompenses ultra-vitales, car ils ne les admettent pas. C'est donc que pour eux Dieu est la personnification de toute raison et de toute justice. Nous leur demandons pourquoi la raison et la justice impersonnelles ne les passionnent pas, comme la raison et la justice personnifiées. Mais il reste toujours, que leur mobile, c'est uniquement la passion du bien.

Lorsque l'homme de religion fait le bien, la perspective de la récompense ultra-vitale est encore le moindre de ses mobiles. Rousseau, s'adressant à ceux qui n'admettent d'autre mobile de nos actions que notre intérêt propre, demande qu'on lui explique pourquoi il aimerait mieux être Caton abandonné par la fortune, que César triomphant : « Cet enthousiasme de la vertu, dit-il, quel rapport a-t-il avec notre intérêt privé? » — Aucun, sans doute, ô ami de la religion. Mais s'il n'a pas de rapport avec notre intérêt privé dans cette vie, en a-t-il davantage avec notre intérêt privé dans l'autre? Est-ce à cause du bonheur réservé à Caton dans les champs Élysées et à cause du châtiment qui attend César dans le noir Tartare, que vous voudriez être le premier, plutôt que le second? Non, sans doute, et la raison de votre préférence, étrangère à toutes considérations de vie ultérieure, c'est l'amour du beau dans l'ordre moral. Pourquoi donc dites-vous qu'on ne peut être honnête homme, sans croire en Dieu?

La religion, qui consiste à spéculer sur l'enfer et sur le paradis, ne fait pas les hommes de bien, elle ne fait que les dévots.....

Faut-il maintenant que nous répondions aux sophistes, qui prétendent que, en faisant le bien pour satisfaire notre conscience, nous aussi nous sommes intéressés et agissons, comme les autres, sous l'influence d'une récompense promise. Ce beau raisonnement revient à dire qu'il n'y a pas de dévouement, parce qu'on ne peut pas se dévouer sans avoir le désir de se dévouer. Veut-on donc qu'on ne puisse mériter en faisant le bien qu'à la condition d'être absent de soi-

même? Quand on prétend que le mobile d'un homme qui meurt pour les autres est son intérêt privé, parce qu'il ne peut pas se sacrifier sans éprouver la satisfaction du sacrifice, on joue pitoyablement sur les mots. Comment me dévouerai-je, s'il ne me convient pas de me dévouer? Or, parce que le dévouement me convient, vous direz que je suis intéressé. Dites donc tout de suite qu'une action pour être méritoire, doit avoir lieu sans la volonté de celui qui la fait.

C'est sans doute bien entendre notre intérêt que de ne faire que ce qui peut nous rendre heureux, et de chercher à cet effet en tout l'approbation de notre conscience. Cependant les actions de l'homme de conscience sont désintéressées et celles du dévot ne le sont pas. C'est que dans le premier cas, la récompense est dans la pratique même du bien, tandis que dans le second, le prix est séparé du travail. Cette différence suffit à faire qu'ici il n'y ait que trafic, et que là il y ait vertu. Ce qui fait la moralité de nos actes ce n'est pas le bon calcul, c'est le bon sentiment.

CHAPITRE V

—

QUE L'INFLUENCE DE LA RELIGION EST ESSENTIELLEMENT ANTI-SOCIALE

I. La religion qui n'est qu'une machine politique n'est pas la religion. Mais qu'est-ce aussi que la religion, dont tous les commandements sont contraires à la politique et tendent par conséquent à rendre toute société impossible? Or, quelle opposition ne trouvons-nous pas, avec Rousseau, entre les qualités du chrétien et les qualités du citoyen, entre les vertus chrétiennes et les vertus civiques! Comment en effet servir à la fois la société et une religion qui fait consister le mérite dans le détachement des choses de la terre? Quel zèle pour le bien de l'État, quel enthousiasme politique pourrait-on raisonnablement attendre de celui qui regarde la vie comme un court voyage, pendant lequel il importe peu comme on soit, ou plutôt pendant lequel il importe beaucoup qu'on soit le plus mal possible?

Quelque chrétien nous objectera-t-il que c'est mal comprendre la religion, que de ne pas prendre assez au sérieux l'accomplissement des obligations de cette vie, puisque d'après la religion elle-même, nous ne passons par cette vie que pour avoir un moyen de mériter notre bonheur dans l'autre, en remplissant ici-bas tous les devoirs publics et privés que l'état social nous impose. — Oui, mais on oublie que la religion ne prêche que soumission, humilité d'esprit, pardon des injures, patience, résignation. Or, est-ce avec

ces vertus chrétiennes qu'on remplit ses devoirs de citoyen, qu'on déjoue par exemple les manœuvres de la tyrannie, ou qu'on secoue le joug qu'elle nous a imposé? Qu'y a-t-il de commun entre le citoyen animé de l'amour de la liberté, fier, indépendant, et le timide chrétien, doux et humble de cœur : le premier se faisant un devoir de surveiller sans cesse les dépositaires de l'autorité, pour lutter à temps utile contre leurs tentatives liberticides, le second au contraire ayant pour maxime souveraine d'éviter sur tout les jugements téméraires et s'interdisant ainsi de jamais soupçonner le mal, jusqu'à ce que le mal soit accompli?—Mais où serait le danger d'oppression dans une société de vrais chrétiens? Et quel besoin serait-il des vertus propres à combattre le mal du despotisme, là où le despotisme ne serait pas possible? — D'abord l'impossibilité du despotisme parmi des chrétiens implique l'existence d'un peuple entier de parfaits chrétiens, sans quoi avec un petit nombre de mauvais chrétiens dans une population parfaitement chrétienne, tout serait politiquement perdu, les méchants pouvant s'emparer sans aucune difficulté du pouvoir et faire peser sur leurs coreligionnaires le joug le plus insupportable. Mais acceptons l'hypothèse absurde de l'existence d'un peuple tout entier de parfaits chrétiens; c'est là que nous allons trouver le vice du christianisme. Cela seul peut être appelé saint et bon, qui est utile, qui est social. Donc, si le christianisme est saint et bon, il est désirable socialement qu'il y ait le plus de parfaits chrétiens possible, et le souverain bien de la société serait que tout le monde fût parfait chrétien. Or, entre des hommes tous parfaits chrétiens, il y aurait assaut d'humilité, de privations, de mortifications, on ne connaîtrait pas l'amour du bien-être, et faute de toutes les passions et de tous les goûts, qui sont le stimulant de l'industrie, des arts et des sciences, bientôt le flambeau de la civilisation s'éteindrait et le peuple de parfaits chrétiens tombé dans les ténèbres de la plus complète barbarie, finirait par disparaître entièrement. Donc, la société ne subsiste qu'à la condition

que dans une population chrétienne, il y ait une majorité de mauvais chrétiens.

Nous n'avons rien dit du christianisme qui ne soit applicable à toutes les religions, dont l'effet est toujours de nous faire attacher trop peu d'importance à cette courte vie. N'est-ce pas dans une erreur de ce genre que tombe Rousseau, ce même Rousseau qui signale si bien le caractère anti-social du christianisme, lorsque croyant avoir à justifier Dieu du mal qui existe sur la terre, il dit que Dieu n'a pas plus à s'inquiéter, comment chacun de nous *passe cette courte* vie, qu'un roi sage ne s'inquiète si dans ses États les cabarets sont bons? Si la vie actuelle ne compte pas plus dans les destinées de l'homme, que ne compte dans cette vie même le séjour que nous faisons au cabaret, à quoi bon nous tourmenter de quel train y vont les choses?

II. Mais pourquoi nous occuper plus longtemps des effets bons ou mauvais de tout ce qu'on a appelé du nom de religion jusqu'à ce jour, et qui n'est pas conforme à la vérité? Nous savons que l'immortalité, si l'immortalité est possible, ne saurait consister que dans une succession de vies terrestres liées entre elles, de manière que le bien eût toujours sa récompense et le mal son expiation. J'accorde à Colins que cette doctrine spiritualiste, la seule que la raison comportât, n'aurait pas pour effet de nous détacher de la terre, comme les autres systèmes religieux, en nous faisant prendre en dédain nos devoirs de la vie présente, puisque nous n'aurions jamais en perspective que d'autres vies terrestres. Mais l'immortalité même ainsi entendue échappe-t-elle entièrement au reproche de paralyser l'énergie et d'éteindre les passions, qui nous sont nécessaires pour l'accomplissement de nos devoirs d'homme et de citoyen? Le désordre moral ne serait qu'apparent dans un système où nos différentes vies se corrigeraient et se feraient compensation. Donc, quoi qu'il arrivât, nous n'aurions jamais sujet ni de nous plaindre, ni de plaindre les autres. Tout attendrissement et toute commisération sur notre sort et sur le sort

d'autrui, nous seraient rationnellement interdits. « Il faut, disait Colins, en proie à d'affreuses douleurs névralgiques, que j'aie été un fameux scélérat dans une vie antérieure, pour souffrir si cruellement dans celle-ci. » Mais Colins eût-il été satisfait si un de ses voisins eût dit de même de lui : Ce bon homme souffre affreusement; mais après tout, il ne peut jamais avoir que ce qu'il mérite! —Ainsi, plus de pitié pour le malheureux, plus de haine contre le méchant : le premier expie ses fautes passées, et le second par la méchanceté duquel il les expie, sera puni à son tour. C'est mal à propos que nous murmurons de tant de choquantes et injustes inégalités : le mérite et le démérite dans une vie antérieure expliquent et justifient tout. Gardons-nous bien de nous lamenter, lorsque toutes les douleurs et tous les chagrins fondent sur un homme de vie irréprochable et qui nous est cher : les misères de cet homme dans la vie actuelle ne sont qu'en raison de ses scélératesses dans une vie antérieure. Un pouvoir nous opprime-t-il, cessons de le maudire, et bénissons plutôt ses iniquités et ses violences, par lesquelles nous expions nos indignités passées et nous payons notre dette, etc., etc.

Pense-t-on que de pareilles dispositions d'esprit fussent bien propres à faire de nous des citoyens? Sans doute, notre indifférence et notre apathie ne seraient pas raisonnées; car, encore bien que le mal qui se produirait, fût une juste expiation de nos fautes, nous ne pourrions nous dispenser de lutter contre ce mal, sans manquer à nos devoirs et nous préparer ainsi de nouvelles expiations à subir dans un monde ultérieur. Mais, outre que c'est peu qu'une vie manquée ou mal conduite, quand on a en perspective une succession infinie d'existences, les considérations qui précèdent ne sont-elles pas de nature à atténuer notre haine du mal et des méchants, et à paralyser l'énergie dont nous avons besoin pour les combattre.

Avec une seule vie à vivre, quelle autre puissance auront nos mobiles? Cependant il faut que l'ordre existe, et si un

de nos arguments, pour justifier l'état actuel des choses, consiste à faire voir qu'il y a partout une compensation de bien et de mal, qui rend en définitive les conditions égales, ne va-t-on pas nous objecter que notre philosophie aussi est anti-sociale? Du moment, nous dira-t-on, que ceux que nous étions habitués à plaindre ne sont pas plus malheureux au fond, que ceux au sort desquels on porte envie, à quoi bon vos projets de réforme, vos demandes d'améliorations sociales? Tout est donc pour le mieux? — Cette objection n'a aucune valeur : l'ordre veut qu'il existe entre notre état moral et notre état matériel un rapport d'opposition, par lequel les conditions s'égalisent. C'est un remède aux résultats de la liberté. Ainsi le riche a ses misères, comme le pauvre, et l'un et l'autre sont heureux ou malheureux au même degré, quoique d'une manière différente. Mais pourquoi ne viendrais-je pas au secours du pauvre, et pourquoi ne nous efforcerions-nous pas de tarir la source du paupérisme? Le sort de l'oppresseur n'est pas préférable à celui de l'opprimé : la punition du premier est dans le trouble de sa conscience, et la consolation du second, dans son contentement intérieur. Mais je suis avec l'opprimé contre l'oppresseur, parce que l'oppression est un mal, et je ne dis *pas que l'opprimé expie une faute passée et a mérité son sort*. De ce que nous sommes libres, — et nous ne pouvons pas ne pas l'être, — il résulte que le bien-être matériel de chacun de nous dépend en partie de l'usage que les autres feront de leur liberté à son égard, et que le bien-être moral est le seul qui dépende entièrement de nous. Mais de ce que nous sommes libres aussi il résulte, que les choses ne sont pas nécessairement ce qu'elles sont et qu'il dépend de nous qu'elles aient un autre cours. Dans notre doctrine, nous trouvons des raisons pour supporter nos maux; nous n'en trouvons pas pour nous abstenir.

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

QUE LE COMMENCEMENT DE LA SAGESSE C'EST LA FIN DE LA CRAINTE, COMME DE L'AMOUR DE DIEU

§ 1. *Comment la déraison est inséparable de l'idée de Dieu.*

Tous nos mécontentements et tous nos murmures prennent leur source dans l'idée de Dieu. Dieu admis, nous exigeons de lui, en vertu de la toute-puissance, qui lui a fait faire le monde de rien, des choses impossibles et contradictoires. Nous voudrions, par exemple, qu'il nous eût faits sensibles pour éprouver du plaisir, et impassibles en même temps pour ne pas éprouver de douleur; et cela n'étant pas, nous crions au désordre. Nous avons déjà cité sur l'origine du mal le fameux argument : ou Dieu pouvait empêcher le mal et il l'a permis, et alors il est méchant, ou il aurait voulu empêcher le mal et il ne l'a pas pu, et dans ce cas il est impuissant, etc. N'est-il pas incroyable que cette sottise à peine pardonnable à des collégiens en goguette soit partout reproduite avec une complaisance marquée, et fasse en réalité tout le fond de la philosophie de Voltaire, cette idole des libres penseurs de notre siècle? Oui, ce que Voltaire et les autres philosophes de sa force appellent le mal et pour-

quoi ils prennent la Providence à partie, c'est que « le feu qui chauffe brûle aussi, qu'il n'y ait pas de poissons sans arêtes, de viandes sans os, etc. » C'est encore qu'il n'y ait pas de raisonnements sans possibilité d'erreur, de liberté sans faculté de faire le mal, de crimes sans victimes, etc., etc. Voilà donc l'alternative où Dieu se trouve placé par les croyants : ou il fera que le feu chauffe mais ne brûle pas, qu'il y ait des poissons sans arêtes, de la viande sans os, ou nous le tiendrons pour convaincu d'impuissance ou de méchanceté. C'est à lui de s'arranger.

L'anthropomorphisme devait faire trébucher la raison de J. J. Rousseau lui-même : admirable lorsqu'il combat le pessimisme antiphilosophique de Voltaire, il faut que notre philosophe paie bientôt son tribut à la folie contre laquelle il lutte. Pour Rousseau, la vie à tout prendre est un bien et le mal général n'existe pas : car « si tout n'est pas bien, dit-il, le tout au moins est bien, ou en d'autres termes tout est bien pour le tout; » mais Rousseau admet le mal particulier, et pour le concilier avec la bonté infinie de Dieu, il émet cette hypothèse : « que vraisemblablement les événements particuliers ne sont rien aux yeux du maître de l'univers, et que sa providence est seulement universelle, se bornant à conserver les genres et les espèces et à présider au tout. » Donc Dieu ferait les choses en bloc et ne s'occuperait pas des détails. Pourquoi? Sans aucun doute parce que sa toute-puissance ne suffirait pas à une pareille tâche! « Comme un roi, dit Rousseau, qui veut qu'on soit heureux dans ses États, n'a pourtant pas besoin de s'inquiéter si les cabarets y sont bons, de même Dieu conserve l'univers, sans s'inquiéter comment chacun de nous y passe cette courte vie. » Rien ne rend coulant à l'égard de cette courte vie, comme d'en supposer une autre qui n'aura pas de fin. Mais il paraît que pour Rousseau lui-même l'hypothèse d'une autre vie est nécessaire pour justifier la Providence, et il reste toujours que le mal particulier existe dans le monde malgré Dieu, que par conséquent si Dieu n'a pas mieux fait, c'est qu'il n'a pas pu

mieux faire, c'est que sa toute-puissance n'a pas été assez puissante. « S'il faut, dit-il, opter entre un Dieu impuissant et un Dieu imparfaitement bon, c'est à celui des attributs de la divinité qui est le plus selon mon cœur que je donne la préférence. » Donc il y avait autre chose de possible que ce qui est, de préférable à ce qui est, que Dieu aurait conçu, mais qu'il n'aurait pas pu à son grand regret réaliser. Nous avons exposé déjà ailleurs tout ce que cette prétendue limitation de la puissance de Dieu a d'inconséquent. En effet tout ce qui est s'étant fait par l'efficace de la volonté de Dieu, comment sa puissance n'aurait-elle pas été égale à sa conception? Rousseau nous dirait peut-être que l'obstacle au mieux, au parfait, s'est trouvé dans la matière, qui coexisterait de toute éternité avec Dieu et dont Dieu ne serait que l'arrangeur. On sait maintenant ce que vaut cet expédient : si la matière est éternelle, elle est éternelle avec les lois qui lui sont propres ou essentielles, et l'hypothèse d'un arrangeur qui n'est qu'une cheville, est une absurdité.

Comment Rousseau a-t-il pu ainsi s'égarer? Quoi! « le tout est bien et tout est bien pour le tout, » et cependant tout ne serait pas bien! Autant vaudrait dire que la fin pourrait se passer des moyens. La fin est-elle bonne? Oui. Les moyens sont-ils ce qu'il faut pour la fin? Oui. Donc tout est bien, et rien ne se peut concevoir que ce qui est.

Dans l'anthropomorphisme deux idées contradictoires se partagent notre esprit : l'attribution à Dieu d'une puissance absurde dont nous attendons l'impossible, et la limitation inconsciente de cette puissance, conçue analogue à celle de l'homme; d'où l'idée de désordre, et les murmures : pourquoi Dieu nous a-t-il créés, s'il ne pouvait pas nous rendre plus heureux? etc., etc.

Mais quand à la place du Dieu personnel, nous mettons la nécessité : la raison, la justice éternelle, alors l'ordre n'est pas plus difficile à admettre pour les détails que pour l'ensemble; et l'existence du mal ne se conçoit pas.

§ 2. *Comment la raison vient, au moment où l'idée de Dieu s'en va.*

Dieu éliminé, nous ne passons plus notre vie à soupirer après des poissons sans arêtes et de la viande sans os. Force nous est alors d'entrer dans la voie du bon sens et de la raison, car notre étude des choses a nécessairement lieu désormais en dehors de toute idée de sentiment, de tendresse, de faiblesse paternelle, de pitié, de miséricorde, etc. Qu'est-ce que veut la raison impersonnelle, pure, inflexible? — Que la vie soit un bien et qu'il vaille mieux être que de n'être pas. — Que veut-elle encore? Que le bien de la vie pour chacun soit en rapport avec l'usage qu'il fait de sa liberté, autant que le comporte la liberté de tous. Ces deux conditions sont remplies. Donc nous n'avons pas une plainte à élever. Donc nos murmures sont sans fondement, et nos aspirations sans objet.

Nous avons vu quelle insigne folie il y avait à nous plaindre des prétendues *contrariétés de la nature;* comme si les lois, en vertu desquelles le monde physique existe et se conserve n'étaient pas nécessaires. Et nous ne dirons plus que rien dans la nature pourrait être autre qu'il n'est, ce qui serait nier la nécessité des axiomes, et prétendre, par exemple, que le plus court chemin d'un point à un autre eût pu être la ligne courbe tout aussi bien que la ligne droite. Chaque loi de la nature est nécessaire, l'ensemble de ces lois est de même nécessaire, et nécessaire aussi est le résultat de cet ensemble. Comment donc y admettrions-nous du désordre? Ce n'est que parce que nous perdrions de vue la nécessité de l'enchaînement des choses qu'il nous semblerait que les lois du monde physique pourraient donner des résultats plus satifaisants. La loi d'économie que nous constatons dans les moindres phénomènes, nous pouvons l'affirmer partout; et c'est très logiquement que de la constatation de l'ordre dans les dispositions de l'aile d'une mouche, nous concluons l'ordre dans l'univers entier.

Mais en même temps que le monde physique est soumis à des lois fonctionnant avec une précision rigoureuse, la condition de notre civilisation est qu'il soit indéfiniment transformable, selon nos besoins, sans que ces lois éternelles soient troublées, si ce n'est autant qu'il le faut quelquefois, pour nous avertir que nous faisons fausse route. L'ordre ce n'est pas la conception ridicule d'un globe immuable, où le travail serait inutile. C'est l'accord persistant des lois éternelles, par lesquelles il subsiste, avec les transformations incessantes qu'il doit subir et qui sont les conditions de notre perfectibilité.

Dans le monde moral, comme dans le monde physique, les désordres apparents dont nous nous plaignons sont les conditions mêmes de notre être et de notre bonheur.

Nous devons pouvoir être heureux, puisque nous sommes. Ainsi le veut la raison éternelle. Mais la raison éternelle veut aussi que notre bonheur dépende de nous, et que nous ne soyons heureux qu'autant que nous avons mérité de l'être. Donc elle veut que nous soyons libres. Comment la condition de notre bonheur ne serait-elle pas la liberté, puisque la liberté est la condition de notre être même? Pour être heureux, il faut être. Or, pour être, il faut être libre. *Être* et *être libre*, c'est tout un. Il est trop clair qu'il serait contradictoire d'aspirer à un bonheur autre que celui que comporte le libre arbitre.

Maintenant, quel est le moyen d'être heureux, étant libre? C'est de bien faire, c'est d'obéir aux prescriptions de la conscience. Sois juste et tu seras heureux, telle est la loi écrite dans tous les cœurs et dont nous reconnaissons à chaque instant la vérité. Pour nier que les bonnes actions portent avec elles leur récompense, et les mauvaises, leur châtiment, il faut nier que notre bonheur dépende des dispositions de notre esprit, ce qui implique contradiction.

Tout cela bien entendu, je fais bien et j'en suis récompensé par la satisfaction intérieure qui résulte pour moi de l'accomplissement du devoir. Mais en vertu de ce même libre

arbitre, par lequel je fais bien, un autre fait mal, la liberté étant la faculté de choisir entre le bien et le mal. Or celui qui fait mal, en usant mal de la liberté, dont moi j'use bien, me nuit, me fait tort. C'est alors que je crie au désordre, souffrant un mal que je n'ai pas mérité. Mais comment y aurait-il là un désordre, puisque le mal dont je me plains ne pourrait être impossible qu'à la condition qu'il n'y eût pas de libre arbitre, auquel cas nous serions comme si nous n'étions pas, nous serions rien? Ce n'est pas un désordre qu'étant jeté à l'eau je m'y noie, puisque cela arrive par les lois nécessaires de la nature, qu'il ne peut se concevoir qui n'existassent pas. Ce n'est pas davantage un désordre qu'un assassin me jette à l'eau, puisque cela arrive en vertu du libre arbitre, sans lequel le monde moral n'existerait pas.

Contre ces principes que puis-je alléguer? Avec ces principes de quoi me plaindrais-je? Si, d'ailleurs, autrefois mon esprit prévenu aimait à voir partout le désordre, pour justifier l'hypothèse d'une autre vie qui en serait la réparation, désabusée aujourd'hui de toute vaine idée d'immortalité, ma raison cherche partout l'ordre et partout elle le trouve. L'inégalité m'offusque et m'indigne, mais tout le monde est bien d'accord que quelle que soit la position sociale d'un homme, on ne saurait jamais affirmer qu'il est heureux, puisque pour porter sûrement un jugement à cet égard, il faudrait lire dans son cœur, ce qui n'est pas possible. Mais je puis lire dans le mien, et ce que j'y lis, c'est que mon bonheur dépend de mon état intérieur, lequel dépend de la moralité de mes actes. Donc je serai heureux ou malheureux, en ce qui dépend de moi, selon que je serai content ou mécontent de moi-même. Par conséquent, me voilà intéressé, en dehors de toute considération de punitions ou de récompenses ultra vitales, à vivre honnêtement. Ne dites donc plus que je suis intéressé à faire le mal, d'où résulterait pour moi un avantage matériel, et à m'abstenir du bien, dont je ne recueillerais matériellement aucun fruit. Ce serait me dire que je ne suis pas intéressé à me rendre heureux; car, comme que je m'y prenne,

il est un prix ou un châtiment qui ne saurait me manquer ; il se trouvera dans mon état intérieur, dans le contentement ou le mécontentement de moi-même. Encore une fois, de quoi s'agit-il? D'être heureux : mon intérêt ne peut donc pas être d'accomplir des actes qui me rendraient malheureux. Donc, s'il dépendait de moi d'acquérir, en faisant mal, des richesses, et que mes actes tendant à cette fin dussent me rendre malheureux, mon intérêt serait de rester dans la pauvreté, où je trouverais une dose quelconque de bonheur. Est-ce toujours un bon calcul que d'agir de manière à se rendre heureux? Est-ce toujours un mauvais calcul que d'agir de manière à se rendre malheureux? Oui, sans contredit. Donc, c'est toujours un bon calcul de vivre honnêtement, et toujours un mauvais calcul de vivre contrairement à l'honnêteté.

Pénétré de ces vérités, je suis aussi attentif à fuir les occasions de mal faire, que d'autres le sont à les chercher. Ce n'est pas tout : ma raison, mon intérêt bien entendu, me dit de ne pas donner à la vertu un rôle purement négatif, et pour moi c'est aussi faire le mal que de me dispenser de faire le bien dont l'accomplissement est à ma portée. Cette abstention, je me la reprocherais à l'égal d'un crime, et ma conscience devenant plus susceptible et plus sensible à mesure que je m'observe davantage, je me crée par des raffinements de délicatesse, d'honnêteté, d'humanité, des sources de jouissances inconnues au commun des hommes.

Sans doute les biens matériels comptent pour beaucoup dans le bonheur de la vie, et non seulement ma délicatesse de conscience ne suffit pas à me les procurer, mais encore elle me met le plus souvent dans le cas de les laisser échapper ou de les perdre. Mais en y regardant de plus près, je reconnais que si mon bonheur est subordonné en partie à l'usage que les autres font de leur liberté envers moi, il dépend bien plus encore de l'usage que je fais de ma propre liberté, et qu'en définitive notre plus grand ennemi c'est nous-mêmes. Le bonheur auquel chacun peut prétendre est le plus généralement à sa portée ; donc, si ma fortune laisse

à désirer, il faut que j'aie à me reprocher quelque erreur, quelque folie ou quelque écart; et alors réfléchissant et raisonnant, au lieu de m'irriter et de déclamer, je trouve, en effet, en remontant plus ou moins haut dans mon existence, que ma misère est mon ouvrage. Il me reste toutefois un moyen d'améliorer mon sort, même dans le cas où le mal matériel dont je souffre est sans remède, c'est de remplir scrupuleusement les devoirs que ma position m'impose. Puis-je me plaindre, si j'ai été paresseux, de ne pas être en possession des biens que l'on n'acquiert que par le travail? Pouvais-je espérer, en refusant dans toutes circonstances de payer de ma personne, de recueillir le prix de l'activité et de l'industrie? Dois-je m'irriter contre la fortune, après avoir été un sot et un étourdi, de ne pas jouir des avantages que procurent la sagesse et la prudence?

Amis, qui fléchissez sous le poids de vos obscures misères, redressez-vous : songez que le véritable champ d'honneur, ce n'est pas la lice où l'on verse son sang au service de toutes les causes, mais cette grande arène de la vie où l'on meurt sans bruit pour l'accomplissement du devoir. Avant de murmurer d'ailleurs, pourriez-vous affirmer que vos maux ne sont pas votre ouvrage? Tel de vous accablé de charges de famille, et condamné à une lutte incessante contre le besoin, dont l'effet est de comprimer l'essor d'un talent par lequel il pouvait arriver à la fortune et à la célébrité, s'irrite contre les vices d'un ordre social, où l'on peut être malheureux sans l'avoir mérité. Mais cet ordre social existe, et il est dans l'ordre qu'il soit possible. As-tu été sage de faire, comme on ferait dans un meilleur état de choses? Et toutes les misères qui pèsent sur toi ne sont-elles pas une conséquence naturelle de la faute où tu es tombé, en n'écoutant que la voix de ton cœur, sans tenir compte du milieu où tu devais vivre. Il est encore à ton mal un adoucissement possible : accepte, au lieu de le subir, et remplis avec courage ton rôle de chef de famille; il te deviendra léger. Et qui sait si l'amour, la reconnaissance, les succès, la gloire peut-être de ces enfants

pour lesquels tu te sacrifies ne paieront pas ton dévouement, et ne réservent pas à ta vieillesse des joies auxquelles ne sauraient se comparer les jouissances égoïstes du prudent célibataire?

C'est par ma faute aussi que je suis pauvre. Mais je suis riche, grâce à ma philosophie, qui m'a appris à diminuer mes besoins; et dans la solitude et le recueillement une vie toute intellectuelle et morale m'offre des jouissances que n'a jamais données la richesse. A quelque point de vue que je m'examine, je trouve des rapports merveilleux entre mes peines physiques ou morales, et les fautes et les égarements que j'ai à me reprocher : puis-je raisonnablement me plaindre d'avoir perdu la santé, si je me suis livré aux plaisirs avec excès; d'être paralysé, si je n'ai vécu que dans l'intempérance; d'être goutteux, si j'ai trop aimé la table? etc., etc. Ainsi toujours je reconnais que mon mal est mon ouvrage, et toujours aussi ma conscience et ma raison me fournissent des moyens de l'adoucir. Par ces examens j'apprends la patience et la résignation. Le sentiment de mon indignité est pour moi une raison de supporter l'indignité des autres : j'accepte la leur en expiation de la mienne. Apprenons de même à renoncer à des biens que nous ne nous sommes pas mis dans le cas de mériter. Est-ce à l'homme corrompu, par exemple, souillé de débauches et d'impuretés qu'il convient d'aspirer à un bonheur qui demande un cœur chaste et pur? Que cette pensée le rende doux, humain, bienveillant, là où il eût été féroce, cruel, impitoyable.

Le sentiment de l'existence de l'ordre me rend même indulgent pour les folies auxquelles je n'ai pas part. Quelle douleur morale n'est-ce pas pour une âme droite, que le spectacle d'une déraison universelle! — Or, toute l'élite intellectuelle de la France vouée pendant quinze ans au culte de la liberté et de Buonaparte; pendant quinze ans le restaurateur de l'aristocratie et de la féodalité, l'ami et le courtisan des émigrés, le transporteur des républicains, le singe de Louis XIV, l'homme contre-révolution, pleuré par tous les yeux,

regretté par tous les cœurs, célébré par toutes les voix comme l'ami du peuple et le représentant de l'idée révolutionnaire; depuis un siècle, le poète Arouet de Voltaire, ce hardi politique qui crie *que tout est perdu si la canaille se permet de raisonner*, ce philosophe aux grandes et généreuses aspirations, pour qui l'humanité aura dit son dernier mot le jour où la *bonne compagnie* pourra cultiver la philosophie et les lettres, pendant qu'une *populace ignorante et stupide* n'aura d'autre pensée que de labourer semer, et recueillir pour ménager des loisirs à la *bonne compagnie;* Voltaire, le contempteur du pauvre, le courtisan du riche et du puissant, le persifleur de toute vertu, glorifié par le libéralisme et la démocratie comme le grand émancipateur des peuples, — n'est-ce pas pour faire mourir de malerage quiconque a dans la tête un grain de raison et dans le cœur un grain d'honnêteté? Mais pour me calmer je me dis : Quel serait le prix du bon sens, s'il courait les rues? N'implique-t-il pas contradiction qu'une chose si précieuse pût être une chose commune? Je modère de même l'indignation qu'excite en moi le spectacle de la prospérité du méchant et de l'état de dépression du juste : où serait la vertu si elle n'avait pas à s'exercer? A quoi reconnaîtrait-on le juste s'il ne passait pas par les épreuves de la persécution? Y aurait-il pas un grand mérite à être juste, si la justice était le chemin qui conduit sûrement aux richesses et aux honneurs? Comment alors mériterions-nous? N'est-il pas étrange que, en même temps que nous nous montrons si fiers de notre esprit de justice, nous nous plaignions qu'il y ait tant d'injustice sur la terre? Serions-nous justes, s'il n'y avait pas d'hommes injustes? Nos vertus existeraient-elles, si leurs contraires n'existaient pas? Supposons même seulement que la proportion entre le bien et le mal moral fût en raison inverse de ce qu'elle est, et que les justes fussent en grande majorité, comme y sont les injustes, quelle valeur aurait alors la justice? Mais si je sais que l'oppression possible du juste est selon l'ordre, je sais que ma révolte contre l'oppression y est également. C'est pourquoi pendant

que le chrétien détourne les yeux du mal et prie, moi, je le regarde en face et le combats. Ma lutte contre le mal est dans l'ordre, comme le mal lui-même, qui est la condition du libre arbitre. Ma résignation n'est pas de la passiveté. Je ne crie pas au désordre parce qu'il y a du mal, sans lequel je ne serais pas, et je lutte contre le mal, parce que ce n'est que par là que je puis être heureux.

Ce n'est qu'en écartant l'idée de Dieu qu'on dépouille le vieil homme. Toute la période anthropomorphique de mon existence n'avait été et ne pouvait être que trouble et faiblesse. Dieu est essentiellement sentiment. Donc c'est par le sentiment que j'attaquais Dieu. Le meilleur titre d'un fils à l'amour de son père, n'est-ce pas l'amour filial? Comment pouvais-je mieux mériter de Dieu, ce père tout plein de bonté, de tendresse, de miséricorde, qu'en m'étudiant à l'aimer? De vifs élans de cœur, des effusions d'amour et de reconnaissance, des protestations d'obéissance et de soumission, telles étaient mes premières offrandes, comme les plus dignes d'être agréées. Les actes méritoires venaient après, en seconde ligne, ou ne venaient pas du tout.

Au culte de l'anthropomorphe succède nécessairement le culte de la raison : j'ai à la place de l'idée de Dieu, l'idée de l'ordre, base de tout calme d'esprit, et condition de toute sagesse. Dieu n'intervient plus dans mes affaires; je ne demande plus de miracles au ciel. Désormais le seul bonheur, auquel je puisse rationnellement prétendre, depend de moi. Je n'ai rien à demander qu'à moi, rien à attendre que de moi. Donc, des actes, et non des prières : ce principe assure, pour mon bien et ma moralité, la conduite de ma vie.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE v

PREMIÈRE PARTIE

QU'EST-CE QUE DIEU

AVANT-PROPOS 13
CHAP. I. — *Qu'il faut opter entre l'existence de Dieu et la liberté de l'homme — pas de Dieu ou pas d'hommes* 17
— II. — *Que tout théisme est anthropomorphisme.* 21
Définitions . . . . . *ib.*
§ 1. Que les attributs de Dieu, quelque extension qu'on leur donne, sont nécessairement les attributs de l'humanité 22
§ 2. Que l'exagération des qualités humaines, dont on fait les attributs de Dieu, non seulement les rend incompatibles l'un avec l'autre, mais les rend impossibles 24
§ 3. Qu'il est absurde que Dieu ait un corps et qu'il est absurde qu'il n'en ait pas 27
§ 4. Que l'immatérialité Dieu, et l'immatérialité âme humaine, si elles existent, sont identiques. 29
§ 5. Que le moi ayant pour condition le non-moi l'immatérialité Dieu par elle-même n'est rien. 30
§ 6. Qu'avant le monde Dieu n'est pas Dieu 31
— III. — *Absurdité de l'idée de création* 32
§ 1. Que pour admettre la création il faut répudier l'autorité de la raison, ce qui ne permet de rien admettre ni de rien rejeter . *ib.*
§ 2. Que l'idée d'une vertu efficace de la volonté de Dieu est une création de l'homme 34
§ 3. Que par l'hypothèse de l'éternelle coexistence de la matière et de Dieu, l'absurdité de l'idée de création ne s'atténue pas, mais au contraire se complique 37
— IV. — *Conséquences des idées de nécessité et éternité* 38
§ 1. Que Dieu ne pouvant être au dessus de la raison, c'est la raison qui est Dieu, et que par conséquent il n'y a pas de Dieu . *ib.*
§ 2. Que la nécessité, qui ne peut pas n'être pas admise à l'égard de Dieu, est la négation de Dieu. 41
§ 3. Que l'idée d'éternité étant nécessaire, l'amour seul de l'absurde peut nous faire préférer l'éternité de Dieu à l'éternité du monde. 4

§ 4. Que c'est à contre-sens que l'existence de Dieu se conclut du spectacle des merveilles du monde 44
— V. — *Que la création est incompatible avec la nature de Dieu, quoique Dieu n'ait de raison d'être que comme créateur.* 46
— VI. — *Que nous n'avons pas l'idée de l'existence de Dieu, n'ayant aucune idée de la nature de Dieu. — Inanité du consentement universel par rapport à l'idée de Dieu* 49
— VII. — *Qu'une honteuse faiblesse d'esprit nous attache seule à l'idée de Dieu* 55
— VIII. — *Que l'idée de Dieu, au lieu d'être la base de la morale, est la corruption de la morale.* 57
§ 1. Caractère anthropomorphique du Dieu de la morale . . . . *ib.*
§ 2. Des effets de l'esprit de soumission, qu'implique l'idée de Dieu 58
§ 3. Identité de l'idée anthropomorphique et de l'idée monarchique 61
§ 4. De la prière. 63
§ 5. Immoralité de la prière 64
§ 6. Stupidité de la prière 69
— IX. — *De l'éternité des choses* 72

—

DEUXIÈME PARTIE

QU'EST-CE QUE L'HOMME

—

PREMIÈRE SECTION

DÉMONSTRATION DE L'AUTOMATISME DES BÊTES, CONDITION DU NON-AUTOMATISME DE L'HOMME.

— I. — *Essence de l'homme, — nécessité du dualisme de sa nature* . . 75
— II. — *Que la condition de l'âme étant l'automatisme des bêtes, que tout le monde nie, il n'y a que des matérialistes, le sachant ou sans le savoir* 77
§ 1. Du sentiment général par rapport à l'esprit des bêtes. . . . *ib.*
§ 2. Conséquences du fait généralement admis de la sensibilité des bêtes 79
§ 3. Impossibilité de concilier l'intelligence des bêtes avec l'intelligence de l'homme, — identité des âmes 80
— III. — *Du système scientifique de la série continue des êtres, — qu'il ne fournit au matérialisme qu'un argument sans valeur* . . 84
— IV. — *Que la raison est aussi contraire à l'hypothèse de la sensibilité des bêtes, que les apparences et le sentiment lui sont favorables.* 91
§ 1. De l'impossibilité de concilier à l'égard des bêtes notre conduite avec nos principes. . . . . *ib.*
§ 2. Que la sensibilité réelle des bêtes constituerait dans le monde un désordre, ce qui ne peut se supposer sans absurdité. . . 95
— V. — *Que l'automatisme absolu des bêtes est démontré par leur instinct.* 101
§ 1. Identité de l'automatisme et de l'instinct . . . . . *ib.*
§ 2. Des caractères de l'instinct, qui sont l'invariabilité et la perfection 107
§ 3. Inconsistance des idées de J.-J. Rousseau relativement à l'instinct 110

§ 4. Que les savants, après avoir admis l'instinct, attribuent à l'intelligence une foule de phénomènes, qui sont incontestablement et incontestément du domaine de l'instinct. . . . 111
§ 5. Que les faits particuliers d'où se conclut l'intelligence des bêtes sont ou mal observés ou mal interprétés. 117
§ 6. Que la prétendue intelligence des bêtes présenterait des solutions de continuité impossibles 125
§ 7. Qu'il est impossible de fixer les limites de l'instinct 131
§ 8. Que l'intelligence chez les animaux, jointe à l'instinct, constituerait une dérogation à la loi d'économie, qui s'observe dans tous les phénomènes 133
§ 9. Que l'intelligence existerait chez les animaux en dehors des conditions de son développement 135
§ 10. Que l'intelligence et l'instinct s'excluent absolument . . . 136
— VI. — *Des arguments que nous fournit la science elle-même, en admettant l'insensibilité dans certains départements du règne animal* 139
— VII. — *Qu'un pur mécanisme suffit à expliquer tous les phénomènes de la vie dans l'espèce animale* 145
— VIII. — *De l'éducabilité des bêtes. — Que l'éducation chez les bêtes se donne seulement à l'organisme* 148
§ 1. De l'attitude des bêtes savantes dans leurs exercices . . . . *ib.*
§ 2. De la stérilité inconcevable de l'éducation des bêtes par rapport à elles-mêmes 149
§ 3. Comment c'est à l'organisme que se donne l'éducation chez les bêtes 152
— IX. — *Que de l'absence du verbe chez les animaux se conclut péremptoirement leur automatisme. — Si les animaux ne parlent pas, c'est qu'ils ne pensent pas, car penser c'est parler. Si les animaux ne pensent pas, c'est qu'ils ne sentent pas, car sentir, c'est penser* 158
§ 1. Absurdité de la science affirmant qne les animaux parlent . . *ib*
§ 2. Absurdité de la science expliquant pourquoi les animaux ne parlent pas 160
§ 3. Qu'il n'y a pas entre l'homme et la bête de différence organique, par où il s'explique que l'homme parle et que la bête ne parle pas 162
§ 4 Que si les animaux ne parlent pas, c'est qu'ils ne pensent pas ; car penser c'est parler, et parler, c'est penser 164
§ 5. Que si les animaux ne parlent pas, c'est qu'ils ne sentent pas. 167

—

DEUXIÈME SECTION

COMMENT DANS L'HYPOTHÈSE DE L'EXISTENCE DE LA MATIÈRE SEULE, IL N'Y AURAIT QUE DES **FAITS** ET NON DES **ACTES**, QUE DES **PHÉNOMÈNES** ET NON DES **ÊTRES**.—RÉFUTATION DIRECTE DU MATÉRIALISME DIRECT DE LA SCIENCE.

— I. — *Que le matérialisme ne peut ni nier ni reconnaître la liberté humaine.* 173
— II. — *Que les matérialistes qui ne peuvent se passer de l'idée de liberté et dont toutes les propositions impliquent la négation de la liberté, parlent nécessairement sans s'entendre* 175
— III. — *Que la doctrine de la séparation de la sensibilité et de l'intelligence, de M. Flourens, négation du moi, comme la doctrine*

de la multiplicité des organes cérébraux, de Broussais, ne pourrait être dignement couronnée qu'à une académie de Charenton 181
— IV. — *Qu'il est contradictoire que la matière se trompe, et contradictoire de même que la matière soit contraire à la matière ; d'où il résulte que l'existence de l'âme est démontrée, et par notre faillibilité, et par nos luttes contre la nature* 186
— V. — *Que la condition du moi, dont la négation est absurde et contradictoire, c'est l'existence d'une substance : d'un principe immatériel* 191
— VI. — *Examen de quelques objections* 196
De l'immatérialité, de l'union de l'âme et du corps, du siége de l'âme et de la distinction des âmes, du moment de l'union de l'âme et du corps . . . . . *ib.*
De l'éternité des âmes et des variations de la population 199
De l'insensibilité des bêtes 200
De ce que les animaux ne parlent pas se conclut-il rigoureusement qu'ils ne sentent pas, qu'ils ne pensent pas ? 201
La liberté s'explique-t-elle suffisamment par le dualisme supposé de notre nature ? 203
— VII. — *Conséquences du spiritualisme rationnel* 207
Que de l'immortalité des âmes ne résulte pas l'immortalité des individualités. — Plus de paradis et plus d'enfer ; plus de vie ultérieure, ni mondaine ni ultramondaine . . . . . *ib.*
§ 1. Plus de paradis, plus d'enfer . . . . . *ib.*
§ 2. Impossibilité d'une immatérialité terrestre 210
§ 3. Qu'une sanction ultérieure des règles de nos actions implique la négation de la liberté, sans laquelle il n'y a pas lieu à sanction 214
§ 4. Inanité de toute conception de vie ultramondaine. — Cosmogonie de Charles Fourier 217

—

TROISIÈME PARTIE

QU'EST CE QUE LA MORALE

— I. — *Existence de l'ordre. — Que le désordre dans la vie actuelle, d'où se conclut faussement une vie ultérieure, n'est qu'apparent* . 225
§ 1. Notre idée du désordre ne prend sa source que dans nos croyances anthropomorphiques . . . . . *ib.*
§ 2. Que les lois du monde physique et les lois du monde moral, lesquelles ne peuvent être conçues autres qu'elles ne sont, par cela même sont conformes à l'ordre 227
§ 3. Que le mal dont on murmure, étant la condition de notre liberté, qui est un bien, ce qu'on appelle le mal, n'est pas le mal 230
§ 4. Que ce qu'on appelle le mal est la condition du bien, et par conséquent n'est pas le mal 234
§ 5. Que tout ce qu'il y a de mal dans le monde, à quoi nous puissions remédier, n'infirme pas notre principe : que tout est bien ; mais au contraire le confirme 244
§ 6. Que l'inégalité des conditions, qui n'est pas l'inégalité du bien-être, ne fournit pas d'arguments contre l'existence de l'ordre. 247